عقيدتنا

المعرفة الدينية

الشيخ مالك مصطفى وهبي العاملي



دار الولاء
لصناعة النشر
www.daralwalaa.com

عقيدتُنا

المعرفة الدينيّة



دار الولاء
لصناعة النشر

الرويس، شارع الرويس، بيروت - لبنان
Mob: 00961 3 689 496 | TeleFax: 00961 1 545 133
info@daralwalaa.com | daralwalaa@yahoo.com
P.O. Box: 307/25 | www.daralwalaa.com

ISBN 978-614-420-215-9

عقيدتنا:
المعرفة الدينيّة

المؤلف: الشيخ مالك مصطفى وهبي العاملي.

الناشر: دار الولاء لصناعة النشر.
الطبعة: الأولى بيروت_لبنان ١٤٣٨هـ/٢٠١٧م

إخراج فني وتنفيذ:

eight
press & production

www.8eightproduction.com | 00961 3 017 565

الشيخ مالك مصطفى وهبي العاملي

عقيدتُنا

المعرفة الدينيّة





دار الولاء
لصناعة النشر

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

إلى من آمنّا به ولم نره...

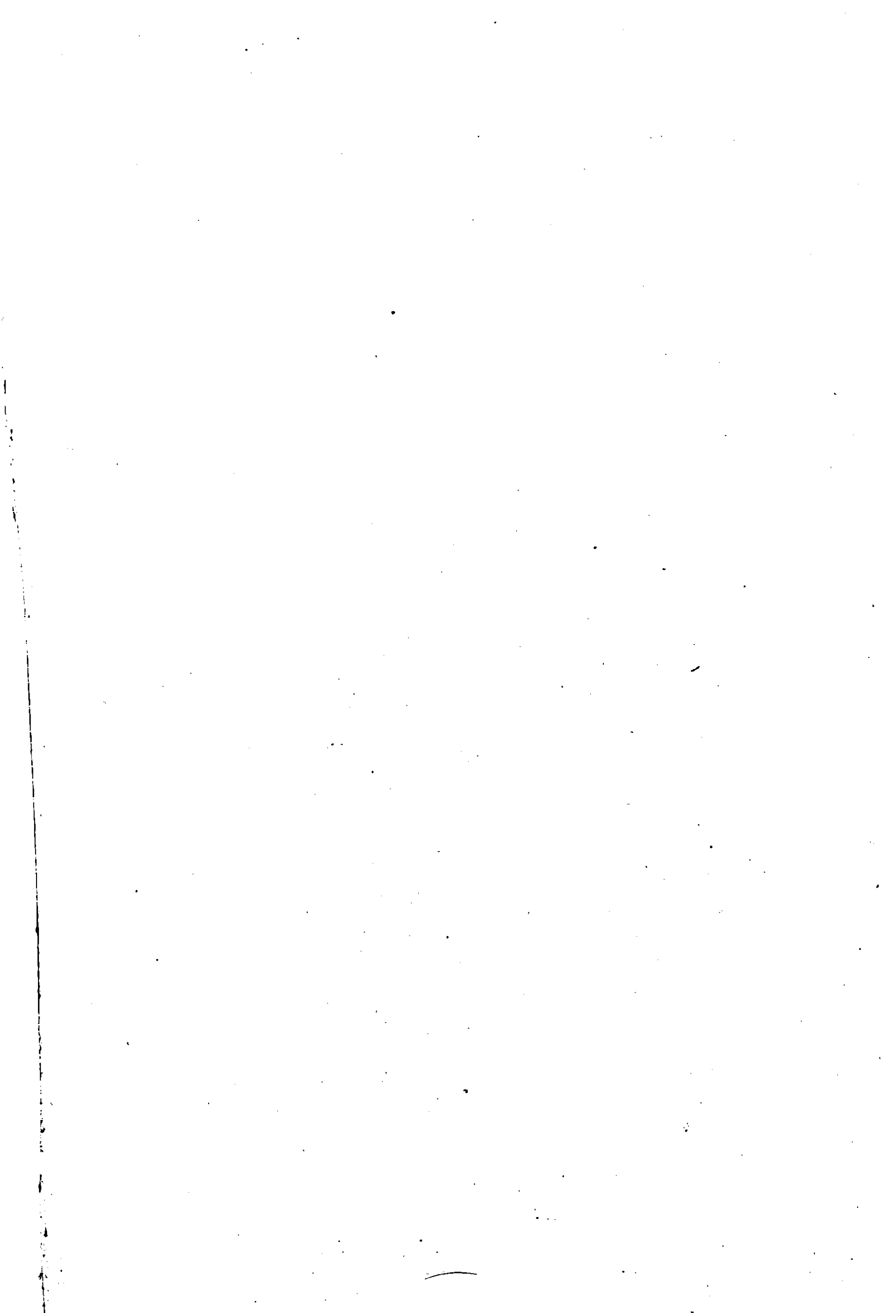
إلى من ننتظر قدومه بكلّ لهفة وشوق...

إلى من نعدُّ السنين والشهور والأيام والساعات واللحظات مترقّبين أوانه...

إليكَ سيّدي ومولاي، صاحب العصر والزمان، أهدي هذا الكتاب...

وإلى والديّ الكريمين...

وإلى كلّ محبّ صابر.



مقدّمة

خلافاً لما يتوهّمه الكثيرون فإنّ كلمة عقيدة لا تعني خصوص ما اصطُلح عليه في عصرنا هذا تحت اسم العقائد، والتي كان يعبَّر عنها فيما سبق بالأصول أي أصول الدين في مقابل فروع الدين. وفي الحقيقة فإنّ كلمة عقيدة تتعلّق بكلٍّ من الأصول والفروع.

وكلمة عقيدة، صيغة مبالغة من عَقَدَ. والعَقْدُ هو ربط باستحكام، وعلى هذا أُطلِق على المعاملات اسم العقود، وعقد اليمين «أن يحلف يميناً لا لغو فيها ولا استثناء فيجب عليه الوفاء بها» كما في العين، وفيها أيضاً: «وعُقدة كل شيء إبرامه»، وفيها أيضاً: «وعقد قلبه على شيء: لم ينزع»[1]. والعَقْد إنشائيّ وحقيقيّ. والأول، متقوّم باللفظ أو بكلٍّ فعل دالّ عليه، كما هو الحال في المعاملات. والثاني، لا يكون إلّا في القلب والعقل. وعَقْدُ القلب والعقل على شيء تعبيرٌ عن مستوى معرفة الشيء، ومدى استحكام المعرفة بالشيء بالنفس. ولا فرق في ذلك بين أن تكون المعرفة صحيحة

(١) كتاب العين، الخليل الفراهيدي، ج١ ص١٤٠.

أو خاطئة. العبرة هنا بمدى استحكام هذه المعرفة وقوتها في العقل أو القلب، وبمدى تصديق صاحب هذه المعرفة بالمعرفة، واقتناعه بصوابية ما يعتقده. ولا فرق أيضاً بين أن تكون تلك المعرفة قد حصلت عن طريق استدلال وبرهان، أو عن طريق وجدانيّ صحيح أو غير صحيح. فَمَنِ انعقد قلبُه على التصديق بشيء، ولو بسبب التقليد أو تأثّراً بأمور عديدة تحصل معه، تجعله مُقرّاً بتلك المعرفة، وبالتصوُّرات التي يملكها، ومصدِّقاً بها، يكون حاملاً لعقيدة. ولئن كان هذا السلوك في تحصيل العقيدة غير صائب، إلّا أنّه واقع ولا يخلو منه فرد ما من الأفراد، ممّن علا شأنه في المعرفة أو دنا.

وليست كلّ معرفة وجدانية، ينعقد القلب عليها، تكون معرفة باطلة، فمن المعارف الوجدانية ما يكون أرقى المعارف والعلوم، وذلك حين شعوره بالمعلوم نفسه من غير توسُّط صورة عنه. فالجائع يعلم بجوع نفسه، ليس عبر تخيُّل صورة عن الجوع، أو تصوّر مفهوم عنه، بل يعلم به لأنّ الجوع نفسه حاضر لديه في نفسه وقلبه وإحساسه. وكذا المتألِّم.

وبعض المعارف يمكن نيلها بطريق الاستدلال والبرهان، وعبر المفاهيم والتصوُّرات. ويمكن نيلها بطريق الوجدان والمشاعر.

ومن المعارف ما لا يكون لها أي أثر إلّا إذا بلغت مرحلة الوجدان، وانتقلت من مرحلة التصوّر والمفاهيم. بحيث لو بقيت

في دائـرة التصوُّر لم تعكس شيئاً في شخصية صاحب المعرفة والمعتقد. وسيأتي بيان كلّ ذلك بإذن اللّه تعالى.

ومنهم من يقسم الاعتقاد إلى ظنّي وجازم، وعلى هذا يكون المراد بالاعتقاد إذعان العقل أو القلب إذعاناً راجحاً أعمّ من الظنّ والجزم. وقد تطلق العقيدة على كل ما يلتزم به الإنسان، ويرتبط به سواء كان عن تقليد أم معرفة شخصيّة، ومن هنا قال في لسان العرب: «وعقد قلبه على الشيء: لزمه»[١]. وعلى هذا فالاستحكام من جهة المعتقد لا في نفس الاعتقاد. قال في مجمع البحرين: «واعتقدت كذا: أي عقدت عليه قلبي وضميري»[٢].

والاعتقاد لا يختصّ بأصول الدين، بل لا يختصّ بالدين أساساً، فهو شأن من شؤون النفس يطال كل المعارف والمعلومات التي يمكن أن تحصل عليها. وبحسب استحكامها بالنفس تسمّى تلك الحالة بالعقيدة، وذلك الإدراك بالاعتقاد، وذلك المعلوم بالمعتقد. ومن هنا تستطيع أن تصف كلّ معرفة راسخة في النفس بأنها معتقَد، وتصف حالتها لدى النفس بأنها عقيدة.

لا نريد هنا أن ندخل في كلّ معرفة تُسمَّى مُعتقداً، بل نريد الحديث عن خصوص الاعتقادات الدينية سواء كانت من أصول الدين أم كانت من فروعه. وما كان من أصول الدين قد يكون من

---

(١) لسان العرب، ابن منظور، ج٣ ص٢٩٨.

(٢) مجمع البحرين، الشيخ الطريحي، ج٣ ص٢٢.

صلب هذه الأصول، مثل التوحيد والنبوّة والمعاد. وقد يكون من توابعها، بمعزل عن مدى أهميتها في عالم المعرفة والاعتقادات، مثل الإمامة التي هي من توابع النبوّة، والعدل الإلهي، وهو من توابع التوحيد؛ لأنّ البحث في التوحيد يشمل صفات اللّه تعالى، ومثل عالم الذرّ والأرواح، والرجعة، والشفاعة، والتوسُّل، الولاية التكوينية للأنبياء والأئمّة عليهم السلام، ونحو ذلك من القضايا المهمّة في الاعتقادات. وما كان من فروع الدين يكون الكلام مختصّاً ببعض الفروع التي لها أهمية كبرى في حياة الإنسان، وتقع في لبّ الحياة الإنسانية الاجتماعية والسياسية، مثل عقيدتنا في ولاية الفقيه، والجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدخول في الأنظمة، ونحو ذلك ممّا له علاقة جوهرية بالحياة الإنسانية العامّة السياسية والاجتماعية. سيقتصر الكلام لتوضيح عقيدتنا في المعرفة الدينية، على أمل أن يتمّ بيان عقيدتنا في سائر الأمور في كتب أخرى بإذن اللّه تعالى.

تمهيد

أهميّة البحث والداعي له

لم يعُد خافياً على أحد كثرة ما يُطرح من هنا وهناك، تحت عنوان «المعرفة الدينية»، من نظريات وآراء خطا بعضها خطوات مهمة في سبيل تحقيق معرفة دينية صحيحة، وتنقيتها ممّا شابها، وفي سبيل جعلها أكثر تركيزاً وتدقيقاً. وقد بحث في المعرفة الدينية كلّ من اهتمّ بالدين من مسلمين وغيرهم، إلّا أنّ الدواعي اختلفت، فمنهم من كان دافعه البحث عن معرفة دينية صحيحة انطلاقاً من الإيمان بالدين. ومنهم من انطلق في هذا البحث بهدف إقصاء الدين، أو التقليل من شأنه.

وفي هذا السياق يتمّ البحث عن دور العقل والنصّ في تشكيل المعرفة الدينية، والمساحة المختصّة بكلٍّ منهما، والمساحة المشتركة بينهما، وأيّهما يتقدّم على الآخر. حتى إنّ بعضهم طرح أنّ النصّ لا ينفع إلّا في مجال الإيمان، ولا ينفع في مجال العقل، وأنّ النصّ فقد قيمته إلّا بمقدار ما يكون طيِّعاً للعقل باعتبار أنّه صاحب

السلطة في كلّ معرفة إجمالاً أو تفصيلاً، أو باعتبار أنّ النصّ يشكّل حالة تاريخية مضت لم يعد يصلح للحالة الحاضرة أو المستقبلية.

وتكمن أهمية هذا البحث وخطورته في أنه يطال حيّزاً هامّاً من مساحة الفكر الإنساني، ظلّ ولم يزل شأناً خاصّاً بطائفة من أهل العلم المختصّين يُشار إليهم عادة بين المسلمين بالفقهاء، يتبعهم في ما ينتجونه من معارف وآراء غيرهم مهما بلغ من الوعي والإدراك، والإحاطة والثقافة. وهو الأمر الذي أشعر كثيرا من المثقفين بحالة من العزلة عن مجال المشاركة في المعارف الدينية وكان للتطورات الحاصلة في مجالات المعرفة في المجتمعات الدينية غير الإسلامية أثرها البارز في تحفيز المثقفين المسلمين في الاستفادة من تلك التطورات والعمل على إيجاد مكان ملائم لهم في تلك المجالات.

ونحن لا ننكر على المثقفين مثل هذا النشاط وهذه الحيوية، بل نؤمن بضرورة مشاركتهم وعدم صحّة الواقع الراهن الذي كان يحيد فئة خاصّة متميّزة مثقفة واعية، ولم تتمّ الاستفادة من قدراتها بالشكل السليم، خاصّة وأنّ كثيراً من المعارف الدينية لا يمكن للفقهاء أن يكونوا المرجع الوحيد فيها، بمعنى لا يمكنهم الاستغناء عن أيّ تطوّر معرفي ولا عن المثقفين الذين ثبت أنّ بإمكانهم المساهمة الفعّالة في مجال الوصول إلى معرفة دينية صحيحة، فكان لا بدّ أن تتحقّق نحو علاقة بين الفقهاء والمثقفين، يتحدّد

فيها المجالات التي يجب على المثقف أن يرجع فيها إلى الفقيه والمجالات التي يجب على الفقيه أن يستعين فيها بالمثقفين.

أهمية مسألة المنهج

إنّ من أهمّ المسائل المطروحة في مجال المعرفة الدينية، مسألة المنهج التي لاقت تطوُّراً لافتاً في هذه العصور ربّما لم يطّلع عليها الفقهاء، بينما اطَّلع عليها غيرهم، وبالتالي قد يكون هذا من المؤثّرات السلبية في النتائج المعرفية والمعارف التي يتبناها الفقهاء. هذا ما قد يقال في بعض الأروقة والصالونات، مع أنّ الإنصاف يقتضي منا أن نقول: إنّ البحث في المنهج لم يغفله علماؤنا السابقون ولا أهملوه في المناقشات.

وقد انقسم المسلمون، على مستوى المنهج، مذاهب شتّى، ولم يختصّ هذا التنوّع بتنوّع المذاهب، بل نجد هذا التنوّع لدى أهل مذهب إسلامي واحد. وقد ظهر في كلّ مذهب، منهجان: نقليّ وعقليّ. وقد كان من روّاد المنهج الأول في المذهب السنّي، المذهب الأشعري والمذهب الظاهري وغيرهما، ومن روّاد الثاني المذهب المعتزلي، إلّا أنّ الأشاعرة نفسهم عادوا واختلفوا، كما أنّ المعتزلة انقرضوا نسبياً إلّا أنّه أحيي أمرهم بطريقة أخرى في العصر الحديث.

وفي المذهب الشيعي أيضاً ظهر منهجان بين مدرستين: أصولية تجمع بين المنهجين العقليّ والنقليّ وترجّح العقل عندما

يتعارض مع النقل وفق ضوابط محددة ذكروها في كتبهم الأصولية، ومدرسة إخبارية تطرّف فيها بعضهم إلى حدّ إلغاء أيّ قيمة للعقل فيما يتعلّق بالشريعة، والأكثر تطرُّفاً من هؤلاء مَنْ جعل منهجه مختصّاً بالنقل الوارد عن الرسول ﷺ والأئمّة عليهم السلام، حتى إنه لم يقبل اعتماد النصّ القرآني إلّا ما ورد فيه تفسير عن الرسول ﷺ وأهل البيت عليهم السلام. والحقيقة فإنّ دُعاة الاعتماد على النقل محضاً لم يستطيعوا أن يكونوا مخلصين لمنهجهم، إذ لا يمكن الاستغناء عن العقل كليّاً حتى في دائرة الاعتماد على النقل لأنه اعتماد يرتكز على مقدّمات يفترضون أنّها عقلية، ويجب أن تكون كذلك إن لم يفترضوها هم كذلك.

ومع اختلافهم في المنهج، الذي قد يحتدّ أحياناً، إلّا أنه لم يتولَّد منهج يعتمد على العقل محضاً، والاستغناء عن النصّ كليّاً، سواء بشكل صريح، أو بتورية. لكن ظهرت في هذه الأيام دعوات من غير الفقهاء، تبنّاها بعض المثقّفين يدعون فيها إلى شيء من هذا القبيل. ومن هذه التوريات الظاهرة في هذه الأيام الدعوات لإخضاع النصّ للعقل كليّاً، مع توسعة في مفهوم العقل بحيث يكون عقل كلّ شخص كافياً للسيطرة على النصّ.

علاقة المعرفة الدينيّة بالدين

هي شعبة من شُعب العلاقة بين العلم والمعلوم. هي علاقة كشف أو وهم، علاقة إصابة أو خطأ. وبمقدار ما يتطابق ما في

الذهن مع الواقع بمقدار ما تكون المعرفة علماً، ومع اختلاف الذهن عن الواقع تكون المعرفة جهلاً، يسمى في المصطلحات المنطقية بالجهل المركب، لأنّ صاحب تلك المعرفة يجهل بأنه جاهل. ولهذا تفصيل يأتي بشكل مستقلّ.

وقد صدرت عدّة كتابات في مجالات المعرفة الدينية وعلاقتها بالدين، وقرأتُ بعضها، مثل ما كتبه سروش في كتابه (قبض وبسط الشريعة)، وما كتبه نصر حامد أبو زيد، وما كتبه الجابري وأركون وآخرون. وليس في الفكر صداقات وعداوات، وليس طرح الأفكار والبحوث حكراً على فئة معينة من الناس، أمام بحث فكري مع غضّ النظر عن انتماءات الأشخاص السلوكية والحياتية. لذا ربما ناقشنا من لا يملك في سلوكه أيّ قرب مع الدين إذا طرح فكرة مرتبطة بالمعرفة الدينية ذات علاقة ببحثنا وربما أيدناها. وربما رفضنا فكرة قالها ملتزمون صادقون بالإسلام فكريّاً وسلوكيّاً. فكون المرء محكوماً عليه بالفسق أو الكفر لا يمنع من أن نأخذ من أقواله ما هو حقّ، هكذا قال رسول اللّهﷺ: «الحكمة ضالّة المؤمن فحيث وجدها فهو أحقّ بها»[1] وقال أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «الحكمة ضالّة المؤمن فخذ الحكمة ولو من أهل النفاق»[2]. وكم هو لطيف التعبير بأنها ضالّة المؤمن، التي تعني أنها ملكه، وقد تاهت عنه إن جهل بها.

(١) سنن الترمذي، للترمذي، ج٤ ص١٥٥.

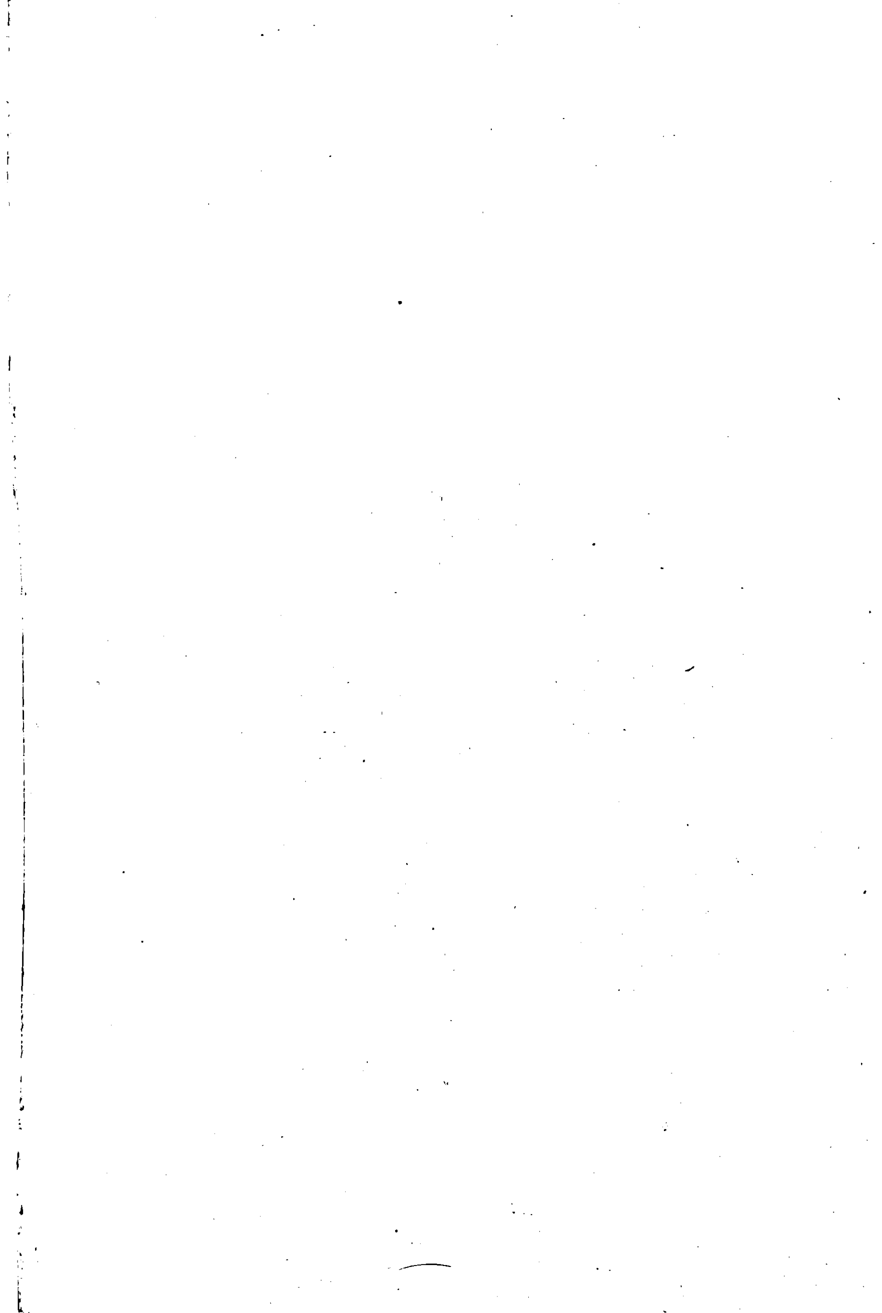
(٢) نهج البلاغة، ج٤ ص١٨، شرح الشيخ محمد عبده.

وإنَّ أسوأ ما تبتلى به نخب الأمة أن تقلّد غيرها في المقولات والأفكـار من دون تمحيص أو تدقيق أو تحديد لأطـر تلك المقولات، ومتى تصحّ ومتى لا تصحّ، فتصير مسلمات تصادر بها العقول، خاصة الناشئة من الجامعيين أو طلاب العلوم الدينية الذين يتربّون على أفكار ويؤسّسون عليها كأنها مسلّمات، وهم مع ذلك يتحدّثون عن حرية في الفكر والرأي.

الباب الأول

الإيمان والمعرفة والحقيقة والعقل

يتطلّب البحث عن «المعرفة الدينيّة» وبيانِ عقيدتنا فيها، تقديم جملة من البيانات التوضيحية تتعلّق بالعنوان أو يستوجبها العنوان. فما هو المقصود من المعرفة الدينية وما علاقتها بالإيمان، فهل الإيمان معرفة؟ وهل الدينٍ حقيقة واقعية؟ وهل هذه الحقيقة نسبية أم مطلقة؟ ونظراً لارتباط البحث بشكل مباشر بدور العقل في كلّ ذلك، أفردنا الكلام حوله في فصل مستقلّ من هذا الباب.



الفصل الأوّل:
المعرفة الدينيّة وعلاقتها بالدين

مرادنا من الدين

إذا عرّفنا الدين بأنه الطريقة التي يلتزم بها الإنسان في حياته، يُضاف إليها المبادئ الفكرية والقيم التي يبني عليها سلوكه، يصير الدين أمراً عامّاً شاملاً لما هو من وضع الإنسان. لذا كان لزاماً علينا أن نوضّح أنّنا لا نقصد من الدين هنا هذا المعنى العريض، وإنّما نقصد به خصوص ما أتى به الأنبياء والمرسلون الذين نزل عليهم الوحي لتعليم الناس الطريقة التي يريدها سبحانه وتعالى من عباده أن يسلكوها في حياتهم.

ولمّا كنّا مؤمنين بوجود هكذا دين بل أديان سماوية متعاقبة، انطلاقاً من مبدأ ضرورة النبوّة، التي يدركها العقل من خلال إدراكه لضرورة أن يهدي اللّه تعالى بلطفه عباده إلى طريق الصلاح كونهم عاجزين بأنفسهم عن الوصول إلى هكذا طريق، وهو أمر بين تفصيله في مباحث النبوة وهي خارجة عن محلّ كلامنا هنا،

فلمّا هدانا العقل إلى الإيمان بذلك كان البحث في المعرفة الدينية بحثاً حقيقيّاً وليس أمراً تخيليّاً أو ترفيّاً. وسيكون فراقنا من أول الطريق مع من ينكر وجود هكذا دين، إذ لا معنى للبحث عن المعرفة الدينية ممّن ينكر وجود الدينية، لأنه يكون من أول الطريق قد اعتبرها معرفة وهمية أو تخيلية، وسيتحدّث عن الدين وعن المعرفة الدينية كظاهرة تاريخية ابتدعها البشر، وسيظهر في هذه الحال خلل منهجي واضح، تشوب كتب المنكرين حول المعرفة الدينية، ما لم يقرّ الكاتب بالدين، ولو على سبيل الفرض والتسليم معنا، فيفترض وجود حقيقة واقعية اسمها الدين السماوي.

ومن الناس من يظهر لك أنه مؤمن بالدين، وأنه شيء واقعي إلّا أنه عند تفسيره يفيدك أنه صفحة بيضاء قابلة لكتابة أيّ شيء فيها من قِبَل أيٍّ كان. وهذا في الحقيقة إنكار للدين، إذ لن تعود له أيّ قيمة إلهية سماوية، ويصير من صنع البشر. ليست المعارف الدينية أو الحقائق الدينية من مخترعات الذهن، أو من الأمور التي لا وجود لها وراء نفس المؤمن، كما أنها ليست هي تلك التي نستحسن نحن تدوينها باسم الدين.

ما هو الفكر الديني؟

أمّا الفكر الديني فهو عبارة عن كلّ ما يُطرح في دائرة حركة الفكر المتعلّقة بالدين وشؤونه، من دون أخذ الإصابة شرطاً في صحّة الوصف، وبهذا يفترق الفكر الديني عن المعرفة الدينية.

فكلّ ما هو مطروح في دائرة البحث عن المعارف الدينية يندرج في دائرة الفكر الديني حتى فيما يطرح في دائرة الاحتمالات والشكوك والظنون، لكن تسمية ما نناله من هذا الفكر بأنه معرفة دينية تبقى تسمية ظاهرية ما لم يحصل لنا العلم بالمطابقة، إلّا أنّه بمجرد أن تنكشف لنا المخالفة ينكشف لنا أنّها ليست معرفة. وهذا يقودنا إلى تساؤل بسيط مطروح في المنطق، وهو هل المعرفة هي تلك التصوّرات التي نملكها في الذهن عن المعلومات، وإن لم تكن تعبّر عن واقع حقيقي؟ أو أنّ المعرفة هي خصوص التصوّرات المتطابقة مع الواقع؟ الذي نعتقده هو الثاني، وعلى هذا نبني كلامنا هنا، إذ كيف لك أن تدّعي معرفة بـ«زيد» إن كانت الصورة التي في ذهنك مغايرة له؟ فإن كانت معرفتك إجمالية وجب أن تكون هذه الصورة الإجمالية منطبقة على زيد إجمالاً. وإن كانت معرفتك به تفصيليّة وجب الانطباق كذلك. تصوّر أنك تعتقد أنك تعرف شخصاً ما، لكنّك تملك عنه في ذهنك صورة عن شخص آخر، فهل هذه معرفة بذلك الشخص؟.

مع سروش في المعرفة الدينية

هنا تتبدّى بعض الأخطاء التي وقع فيها بعض الباحثين، مثل سروش في كتابه قبض وبسط الشريعة، إذ اعتبر المعرفة الدينية هي هذا الخليط بين المعارف الصحيحة والباطلة، واعتبر أنه ما «من علم خالص أو صادق بشكل كامل، بل هو مجموعة من الآراء

الصادقة والكاذبة لعدد من العلماء، وهي دائماً معرض التحوّل والتشذيب الجماعي والتاريخي. والمعرفة الدينية هي على هذا النحو»[١]. وقد عمّم أولاً كلامه إلى كلّ العلوم، ليقول بعد ذلك إنّ المعرفة الدينية هي كذلك. مع أنّ التعميم كلّه خطأ، وفيه مغالطة جعلت التعميم ملتبساً. ذلك أنك إذا أطلقت كلمة «العلم» وأردت فيه ما يدوّن في العلوم التي يتمّ دراستها في الجامعات، فهذا الكلام صحيح، أي تدوّن في العلوم الآراء المختلفة وتتمّ مناقشتها. أمّا إن أطلقت كلمة «العلم» وأردت منها المعارف والمعرفة، فإنّها لا تكون ذلك الخليط. بل يكون العلم حينئذ والمعرفة، ما يجعل المرء قادراً على التميز بين الخطأ والصواب فيما يطرح في تلك العلوم المدونة في الكتب الدراسية. والمعرفة الدينية، مثل كل المعارف كالمعرفة الطبية وغيرها، ليست ذلك الخليط، ولا يمكن أن تكون كذلك. فما ثبت خطؤه من النظريات الطبية، رغم أنها ما تزال تدوّن في الكتب وتدرس وتتمّ مناقشتها، إلّا أنّها عند أهل العلم لم تعد من المعارف الطبية، بل خرجت عنها بسبب وضوح بطلانها.

فهناك فرق شاسع في القضايا المندرجة في العلوم بين مقام البحث ومقام الاستنتاج، ففي مقام البحث كلّ قضية يُحتمل صدقها وتعلّقها بالعلم ولو بالنظر إلى الآراء المطروحة هي قضية تندرج

---

(١) راجع: قبض وبسط الشريعة، لعبد الكريم سروش، ترجمة: دلال عباس، دار الجديد، بيروت، الطبعة الأولى عام ٢٠٠٢، ص٢٧ فما بعدها.

في العلم كصناعة نظرية وكبحث فكري، لكنّ النتيجة تؤدي إلى أن تتميَّز القضايا الباطلة من الصادقة ولو في نظر الباحث، فلا يرى كون تلك الباطلة جزءاً واقعيّاً من العلوم. ومن زعم أنّ المعارف هي ذلك الخليط، قد تاه بين مجال البحث والتحقيق، وبين مجال الاستنتاج والتبنّي.

فالفرق إذاً بين الفكر والمعرفة يكمن في أنّ الأوّل يستوعب كلّ ما يُطرح من قضايا بعيداً عن وصفَي الصحّة والبطلان، بينما المعرفة لا تكون معرفة بالشيء إلّا إذا كانت معرفة صحيحة.

وفي سياق البحث عن العلاقة بين الدين والمعرفة الدينية، تُطرح أيضاً العلاقة بين الدين وفهم الدين، بين الشريعة وفهم الشريعة. وينبغي الإقرار بأنّ فهم الدين قد لا يكون هو الدين نفسه. كما نقرّ بأنّ ما نملكه من معارف دينية قد لا تكون في الحقيقة تمام المعارف، وقد نكون مصيبين في بعضها ومخطئين في بعضها الآخر، فنكون مالكين لبعض المعرفة جاهلين لبعضها الآخر، إلّا أنّ ما يكون صواباً من المعرفة الدينية وفهم الدين، يكون كذلك عند جميع الناس، فلا معنى لأن تكون معرفتي بالدين صائبة وهي تنافي معرفتك أنت التي نصفها أيضاً بأنها معرفة بالدين صائبة. يمكن أن أعرف أنا بعض الأمور الصائبة، وتعرف أنت أموراً أخرى صائبة، أي إذا اختلفنا في ما هو الصواب من معارفنا، فهو اختلاف في المعارف، لا في المعرفة نفسها. ولا تتعدّد الأفهام الصحيحة والمعارف الصحيحة

بالنسبة للمعلومة الواحدة، بتعدّد الأشخاص، ولا بتعدّد الأفهام. ومن هنا فإني استغرب أن يقول سروش: «وإذا كان الفهم الصحيح للشريعة هو الشريعة نفسها معنى ذلك أنه كان يجب أن تنزل شرائع بعدد الذين يفهمون الشريعة فهماً صحيحاً، لذلك فإنّ المعرفة الدينية على الرغم من أنها مبنيّة على الدين ومرآة له إلّا أنّها ليست الدين نفسه»[1]. إذ لم يعد لهذا الكلام أيّ مفعول بعد إن لم تتعدّد الأفهام الصحيحة، ولا المعارف الصائبة. واختلاف الأفهام في تصوّرها عن الدين والشريعة، يعني انتفاء الصحّة في بعض الأفهام والمعارف. إلّا أنّ التطابق بين الفهم الصحيح للشريعة وبين الشريعة نفسها، ليس إلّا كالتطابق بين أيّ معرفة صحيحة والحقيقة الواقعية للشيء المدرك. فمعرفتي عن زيد إن كانت صائبة تطابق زيداً بتمامه، ولا تعني أن زيداً يعيش في ذهني، بل تعني أنّي أملك الصورة الصحيحة عنه، وهذا هو معنى التطابق، في أبواب المعارف والمفاهيم. أي أنّ محلّ الدين الواقع الخارجي، ومحلّ الفهم والمعرفة الأذهان، وهذا الاختلاف لا يكفي لكي نلغي الحكم بالتطابق.

ثـمّ إنّ هناك فرقاً بين الفهم والمعرفة، فالمعرفة قد تكون بديهية لا تحتاج إلى دليل وبرهان، وقد تكون كسبية، تحتاج إلى إعمال الفكر لتحصيل الإدراك. كما أنّ المعرفة على قسمين معرفة حصولية، أي معرفة بالشيء من خلال تصوّر عنه، ومعرفة

(١) سروش، قبض وبسط الشريعة، ص٢٧ فما بعدها.

حضورية، أي من خلال حضور الشيء نفسه لدى العارف. وقد ذكرنا ذلك في التمهيد. ومنها ما يكون إلهاماً أو وحياً، بخلاف الفهم فهو دائماً كسبيّ ذهنيّ تحصيليّ. ولهذا لا يُقال لما عند الرسول ﷺ من معرفة بأنه فهم للشريعة، لكنه يوصف بأنه معرفة، بسبب أنها علم عن وحي، ومثله لا يقال له فهم. وإن كان اللائق به ﷺ، وبأهل بيته استعمال مفردة العلم بدل المعرفة.

وعلى أساس ما ذكرنا لا يبقى محلّ لقول سروش: «دين كل واحد هو عين فهمه للشريعة، أمّا الشريعة الخالصة فلا وجود لها إلّا لدى الشارع عزَّ وجلّ»[1].

مع أنه كلام تترتّب عليه سلسلة محاذير، إذ يلزم لغوية إنزال الشريعة إلى الناس، وأمر الرسول ﷺ بتبليغها إليهم؛ لأنه أمر بتبليغ ما لا يمكن إيصاله للناس. ويلزم إنكار أن يكون الرسول ﷺ مثل سائر الناس لا يعرف الشريعة الخالصة. ويلزم أنّا مهما بحثنا وفهمنا وتعرّفنا لن نستطيع بلوغ الشريعة، ولا معرفتها معرفة صحيحة تامة.

إنّ الرسول ﷺ يملك الحقيقة الكاملة، كما أنزلها عليه اللّه تعالى، وهي مُنزلة على قلب الرسول ﷺ ويعرفها تماماً، ليس لديه أي شائبة في علمه ﷺ، وهكذا الحال في الأئمة عليهم السلام في المذهب الإمامي الجعفري الإثني عشري. والناس مكلّفون

(١) المصدر السابق، ص٣٠.

بمعرفة هذه الشريعة معرفة صحيحة تامة، قد يعرفون بعضها، في إطار سعيهم لنيل تلك المعرفة، وقد يعرفون قسماً كبيراً منها، وقد يجهلون قسماً منها، لكن ما يعرفونه من معارف صحيحة، هو من الشريعة عينها التي شرّعها اللّه تعالى لعباده.

وعلى ما ذكره سروش لا يتّضح لأحد المعيار الذي على أساسه توصف معرفة ما عن الدين أو جزء منه بأنها معرفة صحيحة أو خاطئة، ما دام لا يمكن الاطّلاع على حقيقة الشريعة لأحد. إذ في هذه الحال لن يكون بالإمكان الحكم بالتطابق على الإطلاق، فلا نعرف هل المعرفة التي لدينا هي صحيحة مصيبة للواقع، أم هي من فعل الهوى، أم من أخطاء الفكر؟.

نعم، تختلف الأفهام والأذهان في تكوين المعارف، وتختلط لدى الناس المعارف الصحيحة بالخاطئة، وقد نختلف فيما بيننا في فهم القرآن الكريم، وفهم النصوص، واختلاف الأفهام يؤدّي إلى اختلاف النظرة إلى الدين، فكلّ صاحب فهم يشير إلى الدين حسب فهمه له، لكن هذا لا يعني إلّا أنّ الإنسان يكون قد أصاب من الدين واقعاً بمقدار ما هو مصيب في فهمه، أمّا ما هو مخطئ فيه فهو ليس ديناً لا واقعياً ولا بالنسبة لصاحب الفهم، وإن كان معذوراً فيما لديه إن لم يكن مقصّراً في تحصيل المعرفة والفهم. وليس العذر في الجهل مؤشِّراً على صوابية المعذور، فمناط العذر مختلف تماماً عن مناط الصواب والخطأ.

وكلّ العلماء يصرّحون في كتبهم الأصولية والفقهية بأنهم في البداية يعلنون إقرارهم بالدين كما جاء به اللّه تعالى، وإنما تكون الأفهام مشيرة لا موضوعيّةَ لها، ولهذا عرّفنا عن أنفسنا باسم التخطئة. وعندما يُخطِّئ الفقهاء بعضهم بعضاً فهُم لا يُخطِّئون دين بعضهم البعض بل يُخطِّئون الفَهم، والفرق بين الأمرين كبير.

لكنّ هذا لا يعني أنه لا يمكن نيل معرفة دينية خالصة، ولا يعني أنه لا توجد مرجعية تملك الحقيقة الكاملة، فالرسولﷺ كان يحملها، كما يحملها أهل البيت عليهم السلام.

لا قيمة للبحث عن أي معرفة إن لم تكن هناك حقيقة واقعية نسعى للوصول إليها. والقول بنسبيّة المعرفة إن كان المراد به ما ذكرناه قبل قليل بأنّ كلّ معرفة يُحكَم بصدقها بمقدار ما نعلم بمطابقتها للواقع، وبمقدار ما يملك كلٌّ منا من تصوُّر للواقع، فهو قول صحيح، فإنّه بوجه من وجوهه قول بإمكانية الخطأ فيما ندَّعيه من معرفة دينية. إلّا أنّ هذا لا ينفي وجود معارف صادقة في واقع الأمر. كلُّ ما علينا فعله هو التأكّد من المعيار، وهذا يقودنا بشكل مباشر إلى البحث عن دور العقل والنصّ في الكشف عن الواقع. كما أنه صحيح إن أُريد بنسبية المعرفة الدينية أنها صحيحة بالنسبة لمنظومة ثقافية فكرية، فيكون التأكّد من صحّة تلك المنظومة أو أُسسها جزءاً من تلك المعارف الدينية، لا أن ننطلق منها من دون بحث أو إثبات لنفرع عليها، فإنّ الفرع تضيع قيمته إن لم تثبت قيمة

الأصل. وإن كان المراد أنه لا حقيقة وراء الذهن لنحكم بالمطابقة فهذا في الحقيقة إفراغ للبحث من قيمته.

إنّ المعرفة الدينية لا تكون إلّا معرفة بالدين، ولا يصحّ وصفها بأنّها كذلك إلّا إذا كانت منطبقة على الواقع كليّاً أو جزئيّاً. ويهدف الباحثون الصادقون للوصول إلى معرفة دينية مهذبة من الشوائب قدر المستطاع، وهو أمر ميسور بالنسبة إلى كثير من الحقائق الدينية الاعتقادية والفرعية، لكنه غير متيسّر بشكل كليّ بمعزل عن العون الإلهي ووجود معصومين نلجأ إليهم لتحصيل المعرفة والاهتداء بهم.

نقرّ بأنّ أيّ فهم للدين يقدّمه فقيه أو غيره، قابل للنقاش والقبول أو الردّ. كما أنّ من يحكم على غيره بأن أقواله مخالفة للإسلام، فهو في الحقيقة ينظر إلى فهمه الشخصي عن الإسلام، وعلى أساسه يحكم؛ لأنّ كلّ صاحب فهم يعتقد أن فهمه مطابق للواقع، وموافق للدين، وبالتالي يرى المخالف مخالفاً للواقع، وإن كان يعذر غيره في ذلك، ولا يحكم عليه بالخروج عن الإسلام ونحو ذلك من التطرفات التي تتبنّاها بعض المدارس المذهبية التي لم تعرف من الإسلام إلّا القشور. إلّا أن ما أفدناه هنا لا يعني أنه لا توجد قضايا مُتَّفق عليها، ومُسلَّم بها بالدليل والبرهان، تعتبر من حقائق الدين، فمن منّا لا يُخطِّئ من ينكر خاتمية نبوّة النبيّ محمّد ﷺ باعتبار ذلك مخالفة للإسلام واقعاً؟ صحيح أنّ الأفهام غير ثابتة، إلّا أنّ

هذا لا يعني أنّه لا يوجد طريقة للثبات ما دام قد تمّ الإقرار بأن الإسلام ثابت.

هل يمكن للبشر أن ينالوا معرفة كاملة؟

والحقيقة أنه لو خُلّينا نحن البشر وأنفسَنا في فهم الإسلام لكان الوصول إلى الدين الصحيح بتمامه في غاية الاستحالة، ولهذا آمنّا بالنبوّة التي تعني ضرورة الإرشاد الإلهي عبر شخص ينقل إلينا ما عند اللّه تعالى. ولهذا كان في الدين الإسلامي مرجعيات لا تقبل النقض ولا الردّ، وهي مرجعية القرآن الكريم ومرجعية الرسول ﷺ وأهل البيت عليهم السلام. وما خسر المسلمون شيئاً أكثر ممّا خسروه عندما لم يعترفوا بمرجعيّة أئمة أهل البيت عليهم السلام وركنوا إلى قدراتهم الخاصّة في فهم الشريعة، فلجأوا إلى سبل شتّى ليتداركوا النقص الذي لمسوه في معارفهم أو لتتميم أحكام في شأن أمور لم يجدوا لها أو لم يعثروا على حكمها في النصّ المعتبر. فكيف ستكون الحال لو أنكرنا مرجعية القرآن الكريم أو مرجعية النصّ النبويّ، وسمحنا بالاجتهاد مقابل النصّ؟ ولا ينفع ما يسوّغ به بعضهم أن ما نحتاج إلى معرفته وما ضاع منها ليس بالأمر الخطير. فإنّ جزءاً من الإسلام ضاع بسبب ضياع النصوص وتعارضها، والنبيّ ﷺ قد قال في خطبة الوداع إنه ما ترك شيئاً إلّا وبلّغه. ثمّ إن ما ضاع من المسلمين وما اختلفوا فيه، حتى أهل المذهب الواحد ليس بالأمر السهل، بل فيها ما يطال شؤوناً شتّى

مهمة في حياة الناس، واعتقاداتهم. والخلاف في الاعتقادات والفروع المهمة معروف ومشهور. إلّا أن يعتبر بعضهم أنّ اتفاقنا على وجوب الصلاة والحجّ والصوم والزكاة كافٍ في حفظ الإسلام.

لا ضمانة كاملة بنيل معارف كاملة إلّا بوجود مرجعية تملك الحقيقة الكاملة، وليست إلّا وجود إمام معصوم بعد النبيّ ﷺ، يحفظ ما جاء به كما جاء به، بتوارث العلم عن النبيّ ﷺ لا باجتهاد وظنون، فيتولّى رفع الضلالات ويرشد إلى ما ضاع منّا. ولئن أدّت الظروف إلى غيبة الإمام الثاني عشر عجّل الله فرجه الشريف، كما يؤمن بذلك الإمامية الإثنا عشرية، فليس ذلك لقصور أو تقصير في حجّة اللّه تعالى على العباد، بل بسبب من الناس، الذين هم يتحمّلون مسؤولية تعثّر معرفتهم بالإسلام الحقيقيّ، بسبب مسؤوليتهم في عدم الإقرار بإمام معصوم لا بدّ منه في كلّ زمان ومكان. وقد بيّنّا إجابات عن كثير من التساؤلات المتعلقة بهذه القضية في كتاب آخر مختصّ بهذه القضية.

إنّ ما ذكرناه آنفاً هو في الحقيقة أحد الأدلّة على ضرورة وجود مرجعية معصومة ترفع الاختلاف والضلال وهما من أهداف القرآن والكتب السماوية، ومن علل وجود المعصوم المرافق للقرآن، هو مغزى الحديث المشهور بين جميع المسلمين، المعروف باسم «حديث الثقلين».

ما هي المعرفة الدينية؟

كلمة حقّ يجب أن تُقال: إنّ المعارف الدينية التي نكتسبها نحن البشر تتأثر بكثير من العوامل الخارجة عن النصّ، كما تتأثّر بكمالاتنا الشخصية في مجال المعرفة، وبقدراتنا العقلية، وبالمناهج التي نؤسّسها لأنفسنا.

إنّ من المعرفة الدينية ما يمكن نيله بالعقل خاصّة، وهي كلّ معرفة تُطلَب قبل الإقرار بالنصّ، والقرآن. فمثل الاعتقاد بالنبوّة لا بدّ أن يكون بالعقل أولاً، ليكون الإقرار بالنبيّ ممكناً. ومثل الإقرار بالتوحيد، ليكون الالتزام بما يأتي من ربّ العالمين ممكناً، بعد أن يُلغى احتمال أن يكون هناك ربّ آخر ننتظر إرشاداته مثلاً. وكل الآيات والنصوص الواردة في هذا الشأن، أي في كلّ معرفة يُطلب معرفتها بالعقل، تكون قيمتها في أنها ترشد العقل إلى السبل العقلية في المعرفة لا أكثر. فمثل الآيات المنبّهة على وجود اللّه تعالى، ووحدته، كالنظر في الكون وما فيه من حقائق، تدلّ على أنّ لها خالقاً واحداً، هي إرشادات للعقل، بحيث لو تنبَّه العقل لها لأقرَّ بها من حيث هي، لا من حيث هي منطوق نصّ، إذ قيمة النصّ إمّا بالتعبّد، أو بمضمونه الذي يكون مضموناً عقلياً لا تعبّدياً. والتعبُّد بالنصّ لا يكون إلّا بعد الإيمان بمصدره.

والمعرفة الدينية ذات أطر ثلاثة: المعرفة العقائدية، والمعرفة الشرعية الفقهية، والمعرفة الأخلاقية. وإذا أدرجنا المعرفة

الأخلاقية في إطار المعرفة الشرعية الفقهية، مثلما تندرج المفاهيم العامّة في هذا الإطار أيضاً؛ لأنها تطال الجانب العملي في حياة الإنسان، نكون أمام إطارين من المعرفة. وليس هناك معرفة دينية خارجة عنهما، حتى إنّ البحث عن الحرية والقيم والحقوق هي من مندرجات مباحث الفقه الإسلامي.

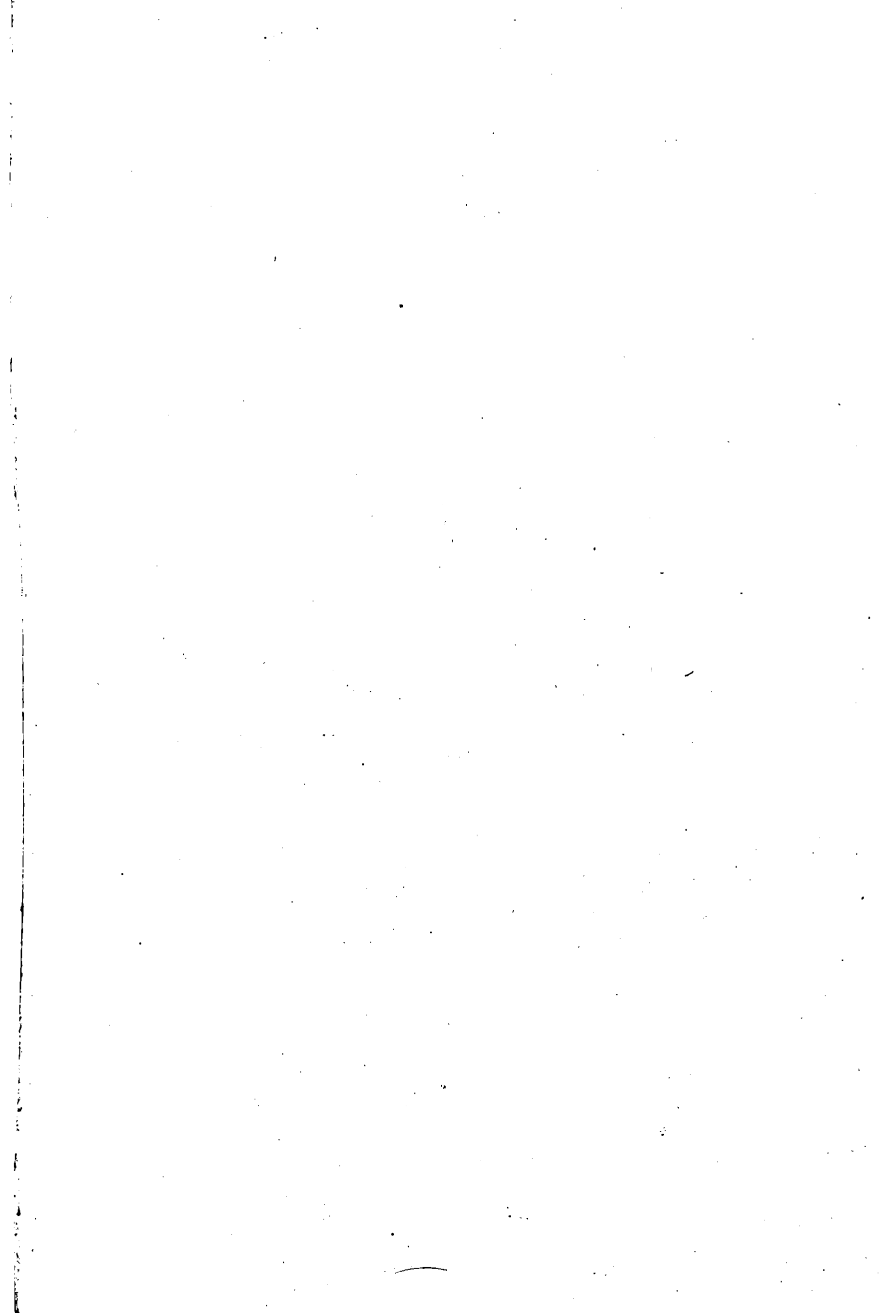
خروج المعارف العلمية التقنية عن المعرفة الدينية

وعلى هذا الأساس لا تدخل التكنولوجيا ونحوها في ضمن المعارف الدينية. وربّما يُطرح تساؤل هنا: إذا كان هدف الدين هداية الإنسان إلى سعادته في الدنيا، فلماذا لم يهدنا اللّه تعالى إلى القوانين العلمية التي تؤمّن السعادة في الدنيا والراحة، وتقينا من الأمراض أو تشفينا منها، فهل هذه الراحة والسعادة خارجتان عن أهداف الدين، وإذا دخلت في أهدافه وجب أن يتعرّض لها فتدخل في ضمن المعارف الدينية؟

يرى البعض أنّ الشريعة لا تتدخّل لتبيّن القضايا التي يمكن للعقل الإنساني أن ينالها بجهده وتجاربه. وهذا هو حال القضايا المتعلّقة بالعلوم الحسية الفلكية والطبية والفيزيائية ونحو ذلك.

ويمكن تبنّي هذا الرأي مع بعض التوضيحات اللّازمة، فالدين لا يتعرَّض إلّا لما هو مطلوب منه من باب اللّطف، وتهيئة كلّ السبل المطلوبة أمام الهداية، وما عدا ذلك فهو داخل في سُنَّة الابتلاء. فما يصيب الإنسان من أمراض ونواقص مرتبطة بالحياة الدنيا هي

بالتأكيد ليست عوائق أمام الهداية، إلّا بمقدار ما يفشل المرء في الصبر على بلائه والتوجّه إلى ربه، ويكون منقاداً إلى هواه، ليعود الأمر إلى اختيار الإنسان نفسه. وهذا يعني أنّ هناك حكمة أيضاً تقف خلف عدم هداية الإنسان إلى هذه الأمور الحياتية، هي الحكمة نفسها التي دعت إلى سنّ سُنَّة الابتلاء في الحياة، بصفتها معبراً للحياة الأهمّ والأعظم، حياة الآخرة، بالإضافة إلى سنة التطور التدريجيّ بفعل إرادة الإنسان، لما لها من أهمية في بلوغ المجتمعات، كمالات قادرة على تحصيلها، ولا يشكل فقدها مشكلة على مستوى الهداية أو العدالة، على أن يتدخّل أحياناً بما يلائم قدرة البشر على استيعابه في ظرفهم. وليس هنا محلّ التفصيل في ذلك بعد أن لم يكن هذا التدخّل واجباً.



الفصل الثاني:
الإيمان والمعرفة

نعتقد أنّ المعرفة هي سبيل الإيمان، ولا إيمان بدون معرفة. ولهذا كانت الأصول الأساسية التي بُني عليها الدين، مثل النبوة والتوحيد، من العقائد التي يجب نيلها قبل الإيمان بالدين. وهذا من البديهيات، ولأجل أنّ هذه الأصول كذلك، كانت أمراً متيسّراً للعقول إدراكها. وكلّ معتقد يحتاج إلى قدرات ذهنية فائقة ليست بمتناول الإنسان العادي، فهذا يعني أنه معتقد غير واجب الإيمان به. وما يصحّ فيه التعبّد يصير الإيمان به من باب التعبّد ممكناً بعد بحث في النص وفقاً لآليات استخراج المعارف من النصوص الدينية، أي القرآن والسنّة النبوية وما ورد عن أئمة أهل البيت عليهم السلام.

فبعض الإيمان إذاً ممكن أن يكون تعبّدياً، لكنه ما كان يمكن أن يكون كذلك لولا الإيمان الأساس بالتوحيد والنبوّة، عن معرفة صحيحة تؤسّس لهذا الإيمان. ولأجل أنّ هذا الإيمان التأسيسيّ لا

يكون إلّا عن معرفة، اعتقد الإمامية أنّ البحث والنظر واجب على كلّ مكلّف، لأنه أمر ميسور للجميع عادة، لأنّا نتحدّث عن أمور يسهل إدراكها بالعقل البسيط ولا تحتاج إلى فذلكات كبيرة. ولأنّ الإيمان بالتوحيد لا يصحّ أن يكون مصدره إلّا المعرفة سواء كانت معرفة ذهنية تُكتسب عبر سلسلة من البراهين، أو معرفة وجدانية مسوَّغة برهانياً. وهكذا الحال بالنسبة للنبوّة. وقد أشرنا إلى ذلك فيما سبق عند الحديث عن النصوص الإرشادية.

وإذا كان المرء جدّياً يشعر بمسؤولية تجاه نفسه، نجده يطرح تساؤلات في بداية أمره عن الكون والخلق، ولا يمكن لهكذا مسؤول أن يُعرض عن البحث عن إجابات عن هذا التساؤل، بل العقل، كلّ عقل، يُلزمه بالبحث ليعرف هل هو حُرّ إلى أقصى الحدود، أم هو خاضع لسلطان أقوى منه خلقه وخلق الأرض وما فيها، يملكه ويملك كل ما فوقه وما يحيط به. وبعد أن يقرّ العقل بالتوحيد، كما يفترض أن يكون لسهولة الأمر وتيسُّره، يتساءل المرء: هل إنّ هذا الخالق والسلطان قد تركه هملاً، أم أنه جعل له نظاماً يهديه إلى سعادته؟ وهل إنّ هذه الدنيا هي آخر المطاف، أم أنّ هناك بُعداً آخر للحياة؟ هذه تساؤلات جوهرية، لا يستطيع المرء أن يُعرض عنها ويعيش بدون إجابات لها، إن كان شخصاً يشعر بمسؤولية تجاه نفسه.

إذاً نعتقد بوجوب البحث الفكريّ أو الوجدانيّ المسوَّغ بشكل

علمي عن التوحيد والنبوة. ونعني بالوجدان المسوَّغ، ما يشبه إدراكك لحالة الجوع التي تعيشها، أو حالة الخوف التي تعيشها. وهو إدراك وجداني تعيشه لا تحتاج معه إلى برهان وبيان لتقنع نفسك به، وإن كان غيرك قد لا يشعر بما تشعر به، وقد لا يدرك ما تشعر به. وهكذا الحال في موضوع التوحيد والنبوة، فقد يبلغ الإنسان في صفائه ونقائه مرحلة يدرك معها حاجته وفقره إلى قدرة أقوى منه يلجأ إليها، يدعوها إن أصابه الضرّ، فيدرك من خلال ذلك أنّ له إلهاً، وأنّه لم يتركه هملاً، بل لا بدّ أنه وضّح له كل ما يحتاجه، وأبان له كيفية التواصل معه. ونحن نعتقد أن إدراك التوحيد والنبوة بسيط جدّاً يسهل لكلّ الناس، إلّا مَنْ كان به مسٌّ من جنون، أو بَلَه يمنع عقله من حسن التفكير، ويمنع المرء من الشعور بالمسؤولية. فهؤلاء لهم شأن آخر. ولنا وقفة مع كلّ ذلك في كتاب مستقلّ إن شاء للّه، عن التوحيد والنبوة.

الفصل بين الإيمان والمعرفة

فالإيمان في المعتقد الإمامي الإثني عشري لا ينفكّ عن المعرفة في مرحلة التأسيس. لكن يُـرَوَّجُ في هذه الأيـام لفكرة التمييز بين الإيمان والمعرفة، واعتبار الإيمان حالة لا تخضع لمقاييس المعرفة، فلا يطلب تحصيله من خلال العقل، ولا ضرورة لأن يقرَّ العقل به، لأنّ الإيمان ليس فعلاً للعقل، وإنما هو فعل نفساني يعبّر

عن تعبّد محض بنصّ مقدَّس يُتلى من دون أيّ تفكير أو تفهُّم، ولا تأسيس، بل مجرّد تلقٍّ وركون إلى عادات وتقاليد.

وقد طُرحت هذه الفكرة أساساً لتنقذ الإيمان المسيحي من أزمته الخانقة الناشئة من عدم تقبّل العقل لكثير من المعتقدات التي ترسّخت عبر الزمن كمسألة التثليث والفداء والغفران، فسلكوا لإنقاذ أنفسهم من هذه المشكلة بأن زعموا أنها أفكار دينية لا مسرح للعقل فيها. ورغم محاولات حثيثة لدى بعض علماء اللّاهوت في سعيهم لتقريب الفكرة إلى العقل[1] إلّا أنه بقي يشكّل فارقاً جوهريّاً بين الإيمان في الفكر المسيحي والإيمان في الفكر الإسلامي بحيث كاد أن يكون من المستحيلات سريان هذه الفكرة في الإسلام.

ومن هذه الفكرة ترتّبت مجموعة أفكار وتساؤلات، مثل إمكانية تعارض العلم مع الدين، وهل المعرفة الدينية تسعى لإثبات حقائق أو لتوصيف الإيمان؟ وهل تريد إثبات وقائع أم تسويغ إيمان؟ وليس المقصود بالتسويغ هنا بيان مستنده العلميّ أو العقليّ، بل المقصود البحث عن سبل تسوِّغ الإيمان خارج دائرة العقل، فيسوّغ الإيمان مثلاً بالمنفعة المترتّبة عليه. علماً أنّه لا يكفي إثبات المعرفة لتصحيح أي إيمان، والتديّن بأيّ دين. فإنّ حالة الاطمئنان والسكون التي ربما تعدُّ من ضمن المنافع، قد لا

(١) راجع على سبيل المثال: كتاب الإسلام يسائل المسيحية.

تطول إذا كانت غير مسوّغة، واصطدمت بالعقل أو العلم، ولهذا لحظنا ردة كبيرة عن التدين عند النهضة العلمية جراء اهتزاز هذا الاطمئنان والسكون، وانكشاف أنه وهم لا قيمة واقعية له. ولهذا أيضاً ظهرت نظريات في القرن العشرين تؤكّد أنّ الإيمان محض خيال ووهم، وتسويغات لحالات لم تكن مسوّغة علميّاً، فاستغنينا عن هذا الإيمان بعد أن صارت مسوّغة كذلك.

معرفتنا الدينية والعقل

نحن نؤمن بأنّ بعض المعارف الدينية لا تُنال بالعقل، إلّا أنّ هذا لا يعني أنها لا ترتكز على أسس عقلية، ولا قيمة لإيمان لا يرتكز على عقل مباشرة أو بشكل غير مباشر. حتى إنّ العرفان بالمعنى المتداول، وهو من أرقى السلوك الإيماني لمن يقدر عليه، يفقد قيمته إن لم يرتكز على أسس عقلية واضحة أو دينية سليمة يُسلِّم بها العقل، فمَن ادَّعى كرامة وتكلّم بأمور «تناقض ظواهر الدين وحكم العقل يسمّيها أسرار الشريعة»[١] فاعلم أنه مخطئ فيما يقول. ولو كان الأمر كما قال «لكان إظهار الشرع لها أولى من إخفائها»[٢]، ولذا نجدهم ينحرفون فيما بعد عن جادة العقل والشريعة ويستغلون عواطف الناس وأحاسيسهم، وهذا حال كلّ من لا يُعمِل العقل في تفكيره فتأخذه التيّارات وتتقاذفه الأمواج.

---

(١) تفسير الميزان، ج٥ ص٢٨١.

(٢) المرجع نفسه.

فمَنْ يعتمد في المعرفة على طريق الرياضة والمجاهدة عليه أن يجعل العقل رفيقه، والشريعة سلوكه، وإلا تاهت المعرفة ولم نعرف الحقّ من الضلال والواقعية من الخيال. ومن تاه عن العقل كان سلس الانقياد للمشعوذين والمدّعين للمقامات، وما يرى في المنام وما لا يرى فيه، وبالتالي لم يميز بين الحجّة واللاحجّة، فكان أقرب إلى اتباع الهوى منه إلى الحقّ، هدانا اللّه إلى الحق بلطفه.

وإذا كان الإيمان في جزء منه فعل تعبّد إضافة إلى كونه فعل عقل، فإنّ العقل نفسه يفترض أن يقر بهذا التعبّد، فعندما يؤمن العقل باللّه تعالى وبنبوة النبي محمدﷺ وبأن القرآن منزل من عند اللّه تعالى، يترتب على ذلك دعوته الإنسان للتعبّد بما يأتي به الرسولﷺ.

الإيمان فعل العقل

فالإيمان إذاً هو فعل العقل قبل أن يكون فعل غيره، وليس أيّ شيء آخر، وكيف لا يكون كذلك والقرآن يقول: ﴿فَبَشِّرۡ عِبَادِ * ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓۚ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمۡ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾[١]، ويقول: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيۡتٗا فَأَحۡيَيۡنَٰهُ وَجَعَلۡنَا لَهُۥ نُورٗا يَمۡشِي بِهِۦ فِي ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِي ٱلظُّلُمَٰتِ لَيۡسَ بِخَارِجٖ مِّنۡهَا﴾[٢]،

(١) الزمر: ١٨.

(٢) الأنعام: ١٢٢.

ويقول: ﴿هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[١]، ويقول: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾[٢]، إلى غير ذلك من الآيات التي لا تخفى على مطلع. «فالقرآن، كما يفيد العلامة الطباطبائي، لا يدعو إلى إيمان من غير معرفة، حتى كانت من خصوصيات القرآن أنه ﴿يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾[٣]، أي الطريقة التي هي أقوم، وهي صراط حيوي، وكونه أقوم يتوقف على كون طريق الفكر فيه أقوم.. ولم يأمر اللّه تعالى عباده في كتابه ولا في آية واحدة أن يؤمنوا به أو بشيء مما هو من عنده أو يسلكوا سبيلاً على العمياء وهم لا يشعرون، حتى إنّه علّل الشرائع والأحكام، وأظهر أنها لمصلحتهم وإن لم يدركوها من تلقاء أنفسهم، كقوله: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ ۗ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ﴾[٤]، إلى غير ذلك من الآيات»[٥]. ولذا أيضاً كانت الدعوى إلى الإيمان لا ترتكز فقط على الوعظ والإرشاد، بل ترتكز أيضاً على الحكمة ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾[٦]، والظاهر أن المراد بالحكمة هو البرهان، كما ترشد إلى ذلك مقابلته الموعظة الحسنة والجدال[٧].

---

(١) الزمر: ٩.

(٢) المجادلة: ١١.

(٣) الإسراء: ٩.

(٤) العنكبوت: ٤٥.

(٥) الميزان، ج٥ ص٢٥٤ فما بعدها.

(٦) النحل: ١٢٥.

(٧) تفسير الميزان، ج٥ ص٢٦٧.

المعرفة والتقوى

وكما أنّ الإيمان لا يتحقّق بدون معرفة يؤسّس عليها الإيمان، كذلك فإنّ للمعرفة مراتب لا تُنال بغير الإيمان والتقوى. وهذه حقيقة قد يصعب على كثير من الباحثين تقبّلها، لكنّ الوجدان والواقع شاهدان على أنه لا تكمل أيّ معرفة دينية أو إنسانية عامّة بشكل صحيح من دون إيمان وتقوى. وهي حقيقة أكّدها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَن يُنِيبُ﴾[1]، وقوله: ﴿فَأَعْرِضْ عَن مَّن تَوَلَّىٰ عَن ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * ذَٰلِكَ مَبْلَغُهُم مِّنَ الْعِلْمِ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اهْتَدَىٰ﴾[2]. وقد رأينا أناساً من أهل المعرفة يسعون جهدهم لإبطال معرفة لا تتناسب مع أهوائهم، فتراهم يقبلون بفكرة عندما توافق هواهم ويروّجون لها أيّما ترويج، وعندما تصبح مخالفة للهوى، ينقلبون على الفكرة، ويدّعون إجراء مراجعة، وأنهم تبيَّن لهم بطلانها. لا قيمة لمعرفة تتبع الهوى على الإطلاق. وعندما نقول إنّ الإيمان هو فعل العقل فإننا لا نعني به أنه مجرّد حالة ذهنية، وإنما نعني أنّ العقل يُحصِّل الإيمان من خلال تفاعل الروح معه ومع ما يناله من معرفة.

يطرح العلّامة الطباطبائي هنا تساؤلاً منطقيّاً حول سبب نفي

(١) غافر: ١٣.
(٢) النجم: ٢٩ - ٣٠.

التذكّر الصحيح عن غير أهل الإنابة والتقوى، مع أنّ طريق الفكر المنطقي لا يتوقّف على التقوى، وهو ما يفترض من حيث المبدأ وجود القدرة لدى المؤمن والكافر، الورِع والفاسق، على سلوك هذا الطريق.

ثمّ يجيب بأنّا لا نقصد أنَّ التقوى طريق مستقلّ لنيل المعارف، وسيبقى طريق المعرفة في نفسه مجرّداً عن التقوى، إلّا أنّ التقوى اعتبرت في النفس التي تريد سلوك هذا الطريق، حتى لا يقع أي اغتشاش في طريق تحصيل المعرفة، ويتدخّل أيّ هوى فيها.

وفي فذلكة هذه المسألة ألخّص كلاماً للعلّامة الطباطبائي مع بعض التوضيحات والتسهيلات: لدى الإنسان مجموعة قوى متضادّة، تحرّك الإنسان نحو ما يناسبها، غير عابئة بسائر القوى، ولن تقف في مسعاها عند حدّ إلّا أن يحول بينها وبين مبتغاها حائل، إما اختيار من الإنسان يوقفها عند حدِّها، أو مانع قهري. فشهوة الغذاء تبعث الإنسان إلى الأكل والشرب من غير أن يُحدّ بحدّ، لكنّها ستتوقّف قهريّاً عندما لا تعود المعدة مثلاً قادرة على التحمّل، أو عندما يتعب الفكّ مثلاً وهكذا. وهنا يكون لتمايل الإنسان نحو إحدى القوى تأثيرٌ مهمٌ في انقياده لها، وهو ما يوجب طغيان هذه القوة، فتحركه بكلّ ما أوتي من قدرات نحوها، لا يحدّها حدّ إلا اختيار الإنسان، أو طروء مانع قهري. فالاسترسال في شهوة الطعام أو شهوة النكاح وغيرهما من القوى الشهوية يصرف الإنسان عن

جميع مهمّات الحياة من كسب وعشرة وتنظيم أمر منزل وتربية أولاد وسائر الواجبات الفردية والاجتماعية التي يجب القيام بها. وهذه حقيقة وجدانية نشاهدها في أنفسنا وفي حياة الناس. وفي هذا الإفراط والتفريط هلاك الإنسانية، ما لم يحصل اعتدال بين القوى، وتوازن يتولّاه الإنسان نفسه، فيعطي كلّاً من القوى من حظّها ما لا تزاحم به القوى الأخرى ولا تبطل من رأس. وبهذا الاعتدال تحصل الأخلاق الفاضلة كالحكمة والشجاعة والعفّة وغيرها ويجمع الجميع العدالة.

والمرء عندما يسلك سبيلاً للمعارف، ويتوسَّع في تحصيلها، ينبعث من خلال هذه القوى الشعورية الموجودة لديه، فهو في بداية أمره لا يعلم شيئاً، وعندما تشعر النفس وقواها بحاجتها إلى العلوم والمعارف، تبعث هذه القوى النفس لنيل ما يناسب تلك القوى من معارف، فإذا كان منقاداً لقوّة من القوى، من غير توازن ولا اعتدال، سيكون مسرفاً في الانقياد لإحدى القوى مسترسلاً لها في تحصيل ما يناسبها من معارف وأفكار، وهو ما سيؤدّي إلى انحرافه في أفكاره ومعارفه بتحكيم جميع ما تصدّقه هذه القوة على ما يعطيه غيرها من التصديقات والأفكار وغفلته عمّا يقتضيه غيرها. والواقع الذي نعيشه يشهد على صدق ذلك. فالخائضون في لجج الشهوات، العاكفون على الملذات لا يكادون يستطيعون التفكّر في واجبات الإنسانية، وكذلك الطغاة المستكبرون أقسياء القلوب لا يتأتّى لهم أن يتصوّروا الرحمة بمن تحت سلطتهم.

كلّ هؤلاء وأمثالهم سينكبّون من المعارف على ما يناسبهم، وسيُعرضون وينكرون ما عارضها منها.

فالمعارف الحقّة والعلوم النافعة لا تتمّ للإنسان إلا إذا صلحت أخلاقه وتمّت له الفضائل الإنسانية القيّمة، وهو التقوى.. وقد قال تعالى: ﴿إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانٗا﴾[1] وقال سبحانه وتعالى: ﴿وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيۡرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقۡوَىٰۖ وَٱتَّقُونِ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾[2]، فالفرقان بين الحقّ والباطل، مرتبط بالتقوى، وخير الزاد لأولي الألباب التقوى. وقال سبحانه: ﴿فَخَلَفَ مِنۢ بَعۡدِهِمۡ خَلۡفٌ أَضَاعُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱتَّبَعُواْ ٱلشَّهَوَٰتِۖ فَسَوۡفَ يَلۡقَوۡنَ غَيًّا * إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحٗا﴾[3]، فاتّباع الشهوات يؤدّي إلى الغيّ. وقال تعالى: ﴿سَأَصۡرِفُ عَنۡ ءَايَٰتِيَ ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّ وَإِن يَرَوۡاْ كُلَّ ءَايَةٖ لَّا يُؤۡمِنُواْ بِهَا وَإِن يَرَوۡاْ سَبِيلَ ٱلرُّشۡدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلٗا وَإِن يَرَوۡاْ سَبِيلَ ٱلۡغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلٗاۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا وَكَانُواْ عَنۡهَا غَٰفِلِينَ﴾[4]، فالذين يتكبّرون لن ينالوا معارف حقّة، بسبب غفلتهم. وقال تعالى: ﴿وَلَقَدۡ ذَرَأۡنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِۖ لَهُمۡ قُلُوبٞ لَّا يَفۡقَهُونَ بِهَا وَلَهُمۡ أَعۡيُنٞ لَّا يُبۡصِرُونَ بِهَا وَلَهُمۡ ءَاذَانٞ لَّا يَسۡمَعُونَ بِهَآۚ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلۡأَنۡعَٰمِ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡغَٰفِلُونَ﴾[5]، فهؤلاء الغافلون غافلون عن حقائق

---

(١) الأنفال: ٢٩.

(٢) البقرة: ١٩٧.

(٣) مريم: ٥٩ – ٦٠.

(٤) الأعراف: ١٤٦.

(٥) الأعراف: ١٧٩.

المعارف التي للإنسان، فقلوبهم وأعينهم وآذانهم قد عُطِّلت عن نيل ما يناله الإنسان السعيد في إنسانيته، وإنما ينالون بها ما تناله الأنعام لا أكثر، بل هم أضلّ.

فهذه نماذج آيات أظهرت أنّ الشهوات تحرم من المعارف الصحيحة. وفي مقابلها آيات دلّت على أنّ التقوى تفتح آفاقاً من العلوم والمعارف الحقّة، قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾[1] ويدلّ على ذلك ظاهر قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ﴾[2] فربط وصف الإيقان بمشاهدة الملكوت[3]...

فالتقوى تجعل الباحث أميناً في بحثه وفي ادّعائه حكم العقل في قضية معينة، فلا يؤمن لفكر لا يكون صاحبه على درجة معقولة من التقوى والورع، حين يكون الحديث عن فكر مرتبط بالمعارف الدينية. ولا يؤمن لفكر لا يكون صاحبه على درجة معقولة من الموضوعية والأخلاق العلمية الصحيحة، فيما يتعلّق بسائر المعارف العلمية الطبية وغيرها.

طبعاً قد تظهر أفكار صحيحة من شخص لا تقوى له، وهي الحكمة التي تكون ضالة المؤمن. وما ذكرناه هو بالنظر إلى حالة

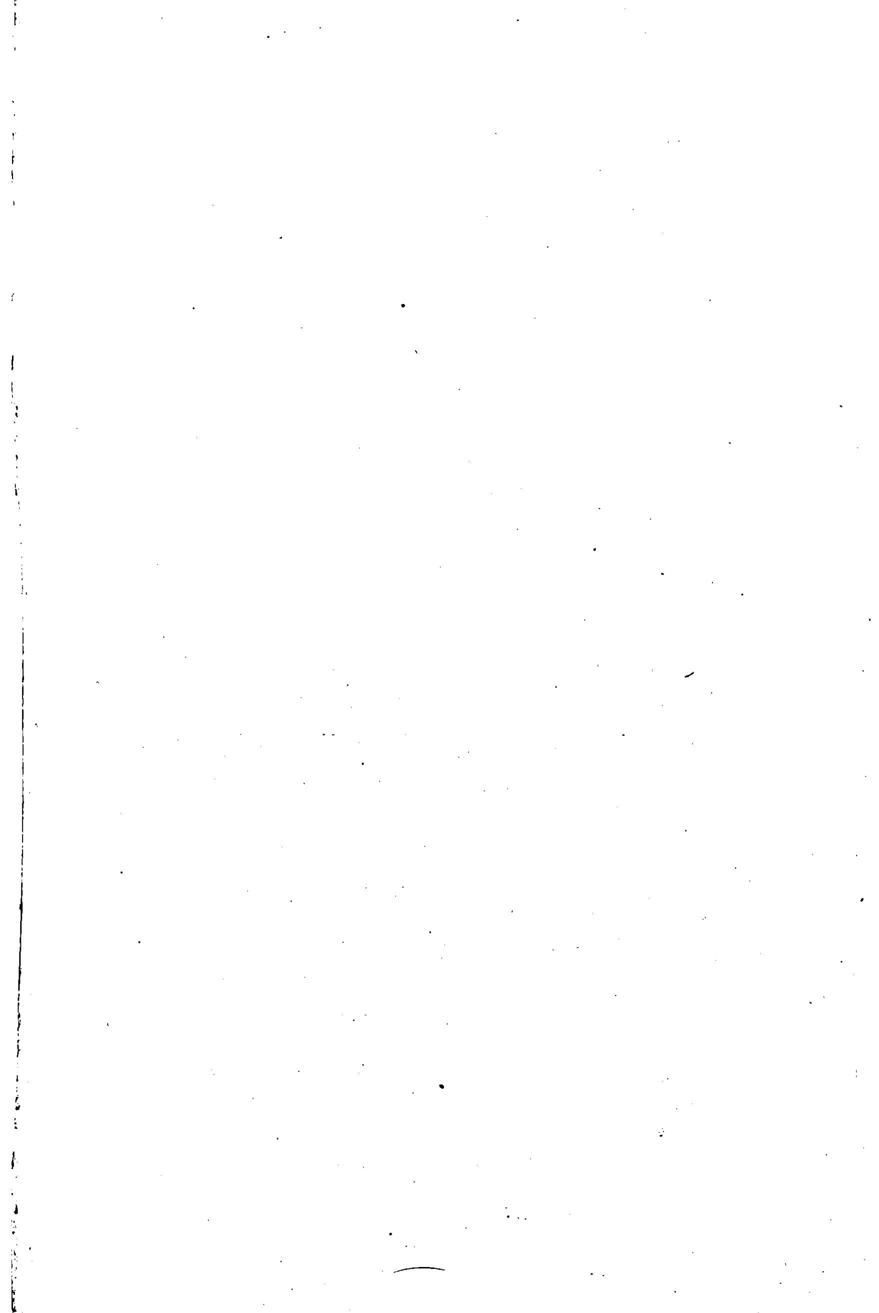
(١) العنكبوت: ٦٩.

(٢) الأنعام: ٧٥.

(٣) الميزان، ج٥، صفحة ٢٦٧ فما بعدها.

الإنسان بشكل عام، لا نقصد بذلك أنه لا استثناء. كما أنّا لا نقصد أنّ التقوى لوحدها تكون كافية في نيل المعارف، لأنّ التقوى نفسها لا تتحقّق بدون عقل عارف. ولهذا ورد عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: «قصم ظهر رجلان: عالم متهتك، وجاهل متنسّك».

والخلاصة أنّه لا غنى عن معرفة وعقل، وعن تحرّر العقل من أسر الشهوات. هكذا هو الحال في المعارف الدينية، وهكذا هو الحال في سائر المعارف.



الفصل الثالث:

الحقيقة

الحقّ شعار الإسلام

ليس من المبالغة في شيء لو قلنا إنّ من شعائر الإسلام اتّباعَ الحقّ والحقيقة سواء في الفكر أو في العمل ونَبْذَ شعار اتّباع الأكثرية وتقليد الآباء، وبهذا نطق القرآن الكريم فقال تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿بَلْ جَآءَهُم بِٱلْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَٰرِهُونَ * وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ بَلْ أَتَيْنَٰهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ ﴾[2] والآيات في هذا المعنى وما يقرب منه كثيرة جداً[3]. وهي مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بما أسلفناه عن علاقة المعرفة بالتقوى.

وإذا كان الهدف من المعارف الدينية العثور على الدين نفسه،

---

(١) التوبة: ٣٣.

(٢) المؤمنون: ٧٠ - ٧١.

(٣) الميزان، ج٤ ص١٠٢.

فهنا تساؤل: هل يمكن العثور على الدين أم لا يمكن؟ وما هي العلاقة بين هذه المعارف وسائر العلوم؟ وهل تتطوّر بتطور العلوم كلّها؟ هل هناك حقيقة دينيّة يمكن الوصول إليها؟.

ما هي الحقيقة؟

المعروف في تعريف الحقيقة أنها مطابقة الفكر للواقع، أو مطابقة الفكر للأشياء كما هي. وإذا أردنا أن نصف شيئاً ما بأنّه حقّ أو حقيقي، فلن تكون هذه الصِفة كسائر الأوصاف التي لها وجود خارجي زائد عن وجود الموصوف، مثل صفة الكتابة لزيد أو العلم، بل صفة منتزعة من واقع الشيء ووجوده، أو صفة حاكية عن الوجود الواقعي للشيء، فحقّانية الشيء وجوده الواقعي لا غير. ولذا قرّر أهل الفلسفة أنه ما لم يكن للشيء وجود لا يصحّ وصفه بأنه حقيقي. ومن ثَمَّ أطلقوا مصطلح «ما» الحقيقية، في مقابل «ما» الشارحة؛ وهي علامة الاستفهام نفسها في الحالتين، إلّا أنهم جعلوا لها استعمالين، وفي أحد الاستعمالين تكون سؤالاً عن الشيء بوصف أنه موجود، وفي هذه الحال تسمّى «ما» الحقيقية. وفي الاستعمال الآخر تكون سؤالاً عن الشيء بغضّ النظر عن وجوده، وفي هذه الحال تُسمَّى «ما» الشارحة. وفي بعض الأحيان لا يتوقّع أن تصير «ما» حقيقية، كما لو سئلنا عن الجبل من ذهب ما هو؟ فالجواب لن يكون إلّا من وحي الخيال، وهو يجيب عن السؤال، لكن لا واقعية لمثل هذا الشيء.

والحقيقة تارة تنسب إلى القول فنقول قول حقّ أي صادق، ويكون معناه مطابقة مضمونه لواقعه، وأخرى ننسبه إلى الفكرة فنقول فكرة حقّة، ويكون المقصود بأنها فكرة مطابقة للواقع. وتارة نصف بها الواقع نفسه، فنقول الحقيقة الواقعية أو الواقع الحقيقي. ونحن هنا لا نتحدّث عن الحقّ والحقيقة باعتبارهما أوصافاً لأقوال أو أفكار، بل باعتبارهما وصفاً للأشياء فنقول هذا الشيء حقيقيّ أي واقعيّ. وهذه الحقّانية هي المعيار في الحكم بحقّانية الأقوال والأفكار، ذلك أنّ الحكم بالمطابقة يحتاج إلى معيار، فما لم يكن هذا المعيار هو نفس الحقيقة لم يكن الحكم بالمطابقة حكماً بالحقّانية. وهذا المعيار الواقعي قد نتّفق عليه وقد نختلف فيه، وإذا اتفقنا فيه فقد نختلف في تطبيقاته، وهذا يعني أنه لا يكفي العلم بالمعيار ما لم نملك الآلية الصحيحة لتطبيقه.

وإذا كان المعيار أمراً اعتباريّاً أو افتراضيّاً كانت المطابقة اعتباريّة نسبيّة تختلف باختلاف الاعتبار والافتراض. وإذا اختلفت الأنظار في تحديد المعيار كانت الواقعيّة لأحدها أو كانت كلّها مخالفة للواقع. ولأنّ هذا هو محور اهتمامنا، فمن الطبيعي أن يكون كلامنا مختصّاً بهذه الدائرة، وإلّا فإنّ البحوث المتعلّقة بذلك واسعة مفصّلة.

ومن الناس من يستعمل مصطلح «الحقيقة الوجودية»، وعرّفت «بأنّها تطابق الشيء مع الفكر المعياري الذي يحكم عليها، أي

تطابق الشيء مع العقل، أعني مع معايير العقل، فإذا قلت: رجل كريم، فمعنى هذا أنّ خُلُقه يتطابق مع قيمة الكرم كما قدّرها العقل»[1]. وهذا سيترتّب عليه أنّ اختلاف العقول، مثلاً، في تقدير قيمة الكرم يوجب الاختلاف فيمن يستحقّ وصف أنه كريم.

نسبيّة الحقيقة

لذا، لا بدّ من واقعية ما لمعايير العقل، فيما كان من شؤون العقل ومعاييره، ومعايير أخرى فيما كان خارجاً عن سلطة العقل. وليس الكلام في التعريف المشار إليه، محض كلام في المعنى اللفظيّ لكلمة الكرم، بل أضيف إليه «كما قدّرها العقل»، وهو ما يوجب أن يتضمّن معايير العقل. وحيثية الكرم جهة حسن فيه، في مقابل البخل الذي يتضمّن جهة قبح فيه، تجعله يندرج ضمن معيار الذمّ والقبح. وهذا مسلك كلّ من آمن بالحسن والقبح العقليين. وهذا مفيد في دائرة العقل المسمّى في كلماتهم بالعقل العملي، أي فيما يحسن فعله ويستحقّ فاعله المدح عليه، وفيما يقبح فعله ويستحقّ فاعله الذمّ عليه. في مقابل العقل النظري، أي ما ينبغي أن يعلم. لكن هل كلّ المعايير هي عقلية؟ وهل كلّ حقيقة تنطلق من معيار عقلي، أي من خلال ما يعترف به العقل من قيم؟.

في المجالات التي تكون فيها حقّانية الأشياء من معايير العقل، فالحقيقة «يجب أن تكون واحدة بالنسبة إلى جميع العقول على

(١) مدخل جديد إلى الفلسفة لعبد الرحمن بدوي، الطبعة الثانية، ١٩٧٩، الكويت، ص١٢٦.

السواء، ولا تتوقّف على مزاج احد. يجب أن تكون كلية أي تمتدّ في الزمان والمكان، فلا تتوقّف على لحظة من الزمان، ولا على موضع من المكان. إنها صادقة في كلّ زمان وفي كلّ مكان، ومن خصائصها العميقة أنها لا تحمل تاريخاً».. وكما قال فرانسيس برادلي (متوفَّى سنة ١٩٢٤): «ما يصدق مرّةً يصدق أبداً»[١].

ويُحكى عن هيغل إنكاره لثبات الحقيقة، وذهابه إلى أنها «في حالة صيرورة وتغيُّر، فليس ثمَّة حقيقة مطلقة صادقة صدقاً كليّاً في الزمان والمكان إلّا إذا وصلت الصيرورة إلى خاتمة مطافها، وأنّى لها أن تبلغ ذلك أبداً»[٢].

ولا يبدو أنّ هذا الكلام يطال معايير الحقيقة بمقدار ما يطال واقع الحقائق، فإنّ الحقائق بوجودها الواقعي ليست ثابتة لا تتطوّر ولا تتغيّر، فثبات الحقيقة من حيث المعيار، لا يعني ثباتها من حيث وجودها الخارجي، ومن يقول بثبات الحقيقة معياريّاً، لا يقصد أنّ الشيء سيبقى على ما هو عليه إلى الأبد، ولا أنّ الحقائق لا تقبل التكامل أو التطوّر والتبدّل خاصة بناء على أصالة الوجود التي ترى أنّ الوجود في حالة تكامل مستمرّ، فلا أفراد الإنسان سيبقون على حالة واحدة، ولا هذا هو حال أيّ مخلوق في الكون. ومعنى ثبات الحقيقة معياريّاً، أنَّ ما كان حقيقة لن يصير في أيّ وقت باطلاً. وما يتبيّن بطلانه، يكون من أوّل الأمر باطلاً وإن توهَّمنا حقّانيته. وليس

(١) مدخل جديد إلى الفلسفة لعبد الرحمن بدوي، الطبعة الثانية، ١٩٧٩، الكويت، ص١٣٩.

(٢) المصدر نفسه، ص١٤١ و١٤٢.

لنا أن ننكر الحقيقة لمجرّد وجود اختلافات شديدة بين العلماء والمفكّرين فنستدلّ بذلك على كون الحقيقة أمراً نسبيّاً.

وقد لفت نظرنا ما أورده بعض الباحثين قائلاً: «قسّم (لايبنتس) كل القضايا إلى صنفين، وهما حقائق العقل وحقائق الواقع، وهو يعرّف هذين الصنفين كما يلي: «إنّ حقائق العقل هي الحقائق التي تكون ضرورية ونقيضها محال، وحقائق الواقع هي التي تكون محتملة ونقيضها ممكن»[١].

ويبدو لي أنّ المقصود بحقائق الواقع هنا، الحقائق التي تظهر بالتجارب والوقائع، فما لم تصل إلى مرحلة الحقّانية العقلية، أي المعيارية الدقيقة للحقّانية، لن يكون هناك جزم بحقّانية تلك الأمور. فمن يقول الحديد يتمدَّد تحت تأثير الحرارة، يقولها جازماً في كلّ زمان ومكان، لأنّها بلغت مرحلة الحقّانية العقلية، بمعزل عن المبادئ التي يحتاج إليها العقل في حكمه.

ومن هنا ندخل إلى فكرة الحقيقة الدينية، والسؤال عن معنى كون الدين أمراً حقيقيّاً. هنا تظهر مجموعة مصطلحات: تعدّد القراءات، الحقيقة الكاملة، المعارف القبْلية، علم التفسير والتأويل، الحقيقة النسبية، التصويب والتخطئة، وغير ذلك من المصطلحات التي كثر الحديث عنها في هذه السنين.

(١) العقلانية فلسفة متجددة، جون كوتنغهام، ترجمة: محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٧، ص٧١.

إن البحث عمَّن يملك الحقيقة الكاملة بحث عمّن هو مطّلع على الواقع تمام الاطّلاع من دون أيّ تخلّف أو اختلاف، وهو بحث مستغنى عنه عند العقل؛ لأنه يقرّ بوجود هذه الحقيقة الكاملة عند اللّه تعالى. وإذا كنا لا نملك وسيلة اتصال قابلة للإثبات وللاستناد إليها، فإنّ النبوّة والإمامة جاءتا لتغطيّا هذا الخلل، فالنبيّ المبعوث إلى الناس يملك تلك الحقيقة الكاملة، ويملكها أيضاً الأئمّة المعصومون عليهم السلام.

أمّا تعدّد القراءات فلا قيمة لها إلّا إذا صدرت عمَّن يملكون الشروط الموضوعية في تقديم قراءة عن الدين، وفهم له، من ورع وعقل ومعرفة. ثمّ إنْ كان المقصود بتعدّدها الاختلاف في فهم الدين فهو حقّ إلّا أنّ ذلك لا يوجب أنّ كلّ قراءة هي قراءة صادقة للدين، فإذا اختلفت القراءات فإمّا أن تكون كلّها خاطئة أو بعضها خاطئ وبعضها صحيح، أو أنّ في كلٍّ منها شيئاً من الصحّة وشيئاً من الخطأ. ولا نستطيع الحكم بصحّة كل تلك القراءات التي اختلفت في فهم الدين، وبيان ما هو الدين كما جاء به النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم.

ولقد لفت نظري قول بعضهم: إنّ البحث عن الحقيقة وإثباتها يتيسّر في مجال فكري يرى الوصول إلى اليقين أمراً ميسَّراً، أمّا الآن فقد تبدَّل هذا الجوّ الفكري وفقد الجزم الفلسفي والعلمي، وأصبح الجري وراء اليقين بالشكل الذي كان يعمل به السابقون عديم الجدوى، فاستولت حالة انعدام الجزم على الفكر البشري

في جميع الحالات[١]. فعند هذا القائل يكون البحث عن الحقيقة ممكناً عندما يكون المناخ الفكري يسمح لك بتقبّل وجود حقيقة، بينما عندما ينعدم الجزم لا يكون البحث عنها ممكناً. ولم نفهم ما الذي سبَّب انعدام الجزم؟ وهل فقدناه في كل شيء أو في بعض الأشياء؟ هل فقدنا الجزم بالتوحيد والنبوّة والإمامة والمعاد مثلاً؟ هل فقدنا الجزم بوجوب الصلاة والصيام والحجّ ونحوها، وحرمة الخمر والزنا، ونحوهما؟ ما هو الذي فقدنا الجزم به؟ هل هناك انعدام جزم علمي؟ كيف ذلك ونحن نرى الحقائق العلمية المجزوم بها، والنظريات العلمية التي يتمّ البحث عنها في جوّ يجعل نيل الحقائق ممكناً؟ إنّ من فَقَد الجزم والقدرة على الجزم يعبّر عن مشكلة شخصية لديه، وليس منصفاً عندما يدَّعي أنّ هذا هو جوّ العالم والفكر والعلم. والغريب أن يُقال هذا الكلام ضمن ادّعاء النقد بهدف الوصول إلى الحقيقة[٢]. مع أنه إذا استحال الجزم استحال العلم بالوصول إلى الحقيقة. ومن جعل الحقيقة هدفاً في هذه الحال يكون عبثياً.

---

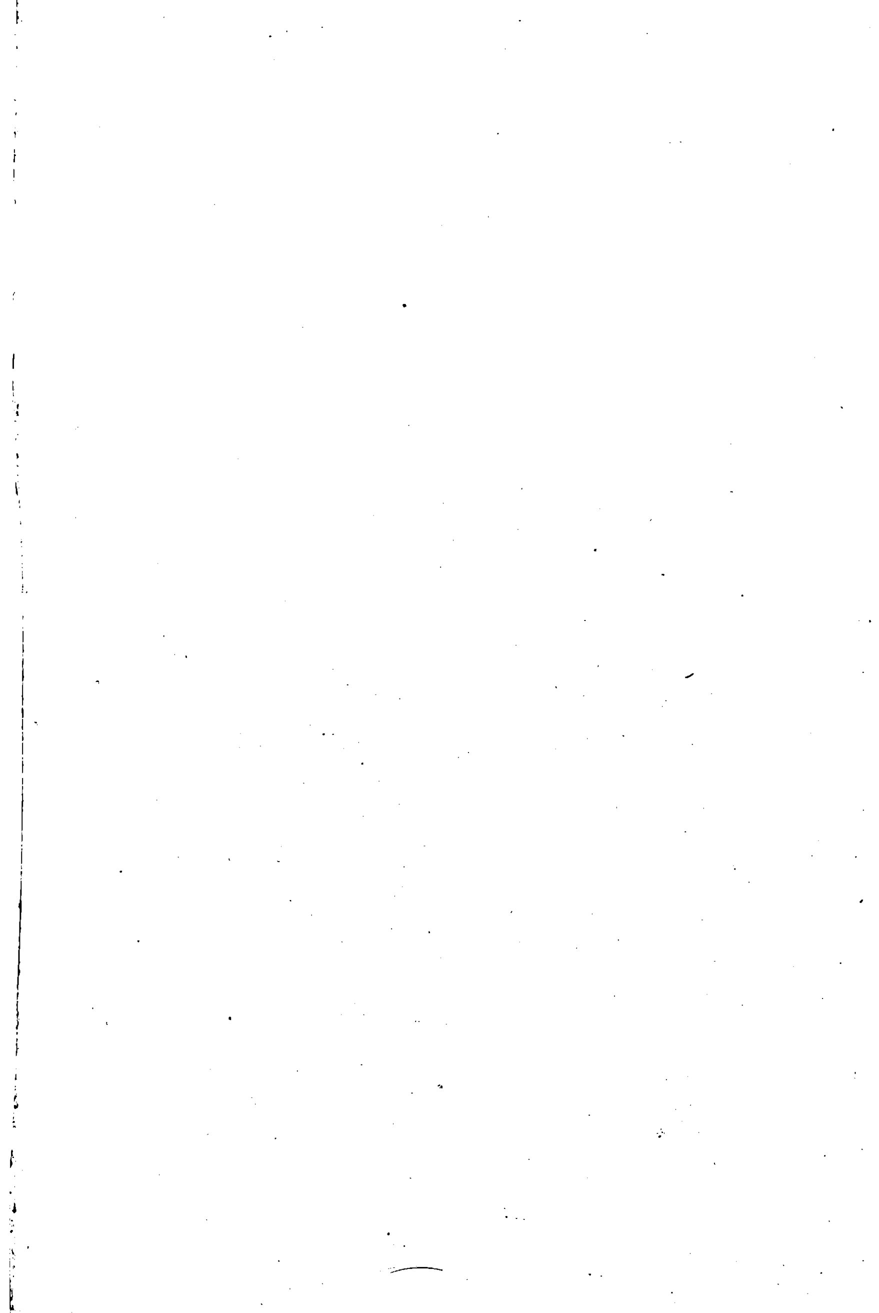
(١) مدخل إلى علم الكلام الجديد، من سلسلة كتاب قضايا إسلامية معاصرة، لمحمد مجتهد شبستري، الكتاب السادس، ١٩٩٨، ص٣٠ - ٣٣.

(٢) مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد التاسع عشر، ٢٠٠٢، (إشكالية التأويل)، مقابلة مع شبستري، ص٣٠.

الباب الثاني

دور العقل
في تشكيل المعرفة الدينية

الحديث عن دور العقل في المعرفة يستدعي منّا البحث في فصول:



الفصل الأول:
مفهوم العقل

لفظ العقل في اللغة:

لفظ العقل في اللغة العربية ذو استعمالات متعدّدة:

منها: بمعنى العلم وبهذا فسّره الخليل الفراهيدي عندما قال: العقل نقيض الجهل[1]. إلّا أنّه عاد وخصَّصه بنحو من أنحاء العلم والمعرفة عندما قال: والمعقول: ما تعقله في فؤادك[2].

ومنها: بمعنى الربط والحبس، ذكره الخليل أيضاً، قال: وعقلت البعير عقلاً شددت يده بالعقال أي الرباط»[3]. ومنه يُقال: للمرأة المخدرة المحبوسة في بيتها العقيلة[4]. ومنه يقال: اعتُقل الرجل أي حُبس. واعتُقل لسانه، إذا لم يقدر على الكلام[5].

---

(١) كتاب العين، الخليل الفراهيدي، ج١ ص١٥٩؛ وقريب منه ترتيب إصلاح المنطق، ابن السكيت الأهوازي، ص٢٦٥.

(٢) كتاب العين، الخليل الفراهيدي، ج١ ص١٥٩.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) الصحاح، الجوهري، ج٥ ص١٧٧٢.

ومنها: مرحلة من مراحل النموّ عند الإنسان، قال الخليل: وعقل المعتوه ونحوه والصبي إذا أدرك وزكا[1].

ومنها: الكرامة، ومنه يُقال للمرأة عقيلة قومها[2]. فالعقيلة كريمة الحيّ، وعقيلة كلّ شيء: أكرمه [3].

ومنها: الديّة يُقال: عقلت القتيل عقلاً أي وديت ديّته من القرابة لا من القاتل[4]. قال الأصمعي: وإنّما سمّيت بذلك لأنّ الإبل كانت تُعقل بفِناء وليّ المقتول، ثم كَثُرَ استعمالهم هذا الحرف، حتى قالوا: عقلت المقتول، إذا أعطيت ديّته دراهم أو دنانير[5]، ومنه يُقال: والمرأة تعاقل الرجل إلى ثلث ديّتها[6].

ومنها: الحصن[7].

وربما تُذكَر للعقل معانٍ أخرى لا يهمّنا التعرض لها هاهنا ويمكن لمن شاء الاطلاع عليها مراجعة كتب اللغة، والذي يهمنا في بحث العقل المعنى المتداول في بحوث العقل والذي اختلف في تعريفه والدلالة عليه.

---

(١) كتاب العين، المصدر السابق.

(٢) كتاب العين، المصدر السابق، ص١٦٠.

(٣) الصحاح، المصدر الساق، ص١٧٧٠.

(٤) كتاب العين، المصدر السابق، ص١٦٠؛ وراجع أيضاً: ترتيب إصلاح المنطق، ابن السكيت الأهوازي، ص٢٦٥.

(٥) الصحاح، الجوهري، ج٥، ص١٧٦٩.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) كتاب العين، الخليل الفراهيدي، ج١ ص١٦٠.

مفهوم العقل:

نتحدّث هنا عن العقل بوصفه قدرة أو صفة في الإنسان، وليس عن العقل كمصدر له أفعال مشتقّة منه، مثل عَقَلَ ويَعقِل، ونحوهما. وهنا يمكن الإشارة إلى عدّة اتجاهات في تعريف العقل وبيان مفهومه.

الاتجاه الأوّل: تعريف العقل بأنّه غريزة، وهو تعريف مشهور بين العلماء الإسلاميين:

ومن روّاده المحاسبي (ت ٢٤٣هـ) قال: هو «غريزة وضعها اللّه سبحانه في أكثر خلقه لم يطلع عليها العباد بعضهم من بعض ولا اطلعوا عليها من أنفسهم بروية ولا بحسّ ولا ذوق ولا طعم، وإنما عرّفهم اللّه إيّاها بالعقل منه»[١]. «فهو غريزة لا يُعرف إلّا بفعاله في القلب والجوارح، لا يقدر أحد أن يصفه في نفسه ولا في غيره بغير أفعاله.. وقال قوم من المتكلّمين: هو صفوة الروح أي خالص الروح، واحتجّوا باللغة فقالوا: لُبَّ كلّ شيء خالصه، فمن أجل ذلك سُمِّي العقل لُبّاً، وقال اللّه عزَّ وجلّ: ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ يعني أولي العقول. وقال قوم: «هو نور وضعه اللّه طبعاً وغريزة يبصر به ويعبر به. نور في القلب كالنور في العين وهو البصر»[٢].

---

(١) كتاب العقل وفهم القرآن، للحارث بن أسد المحاسبي، تقديم: د. حسين القوتلي، دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣، ص٢٠١ – ٢٠٢.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٠٤.

«وقد زعم قوم أنّ العقل معرفة نظّمها اللّه ووضعها في عباده يزيد ويتّسع بالعلم المكتسب الدالّ على المنافع والمضار. والذي عندنا أنّه غريزة، والمعرفة عنه تكون. وكذلك الجنون والحمق لا يُسمّى نكرة، لأنه لو كان المعرفة هو العقل سُمِّي الجنون نكرة والحمق نكرة؛ لأنّ النكرة ضدّ المعرفة والجهل ضدّ العلم.. وممّا يدلّ على أنّ العقل هو الغريزة التي بها عرف فأقرّ وعرف فأنكر أو ظنّ فأنكر لأنّ الإنكار فعل فكذلك ضدّ المعرفة فعل»[١]. انتهى كلام المحاسبي مختصراً.

وقد حكى هذا القول السيّد المرتضى، أحد أعلام الإماميّة في القرن الهجري الرابع، في بعض رسائله، قال: وقيل: هو غريزة العلوم الكلية البديهية عند سلامة الآلات[٢].

وجعله الغزالي أحد المعاني التي تطلق على العقل، قال: إذا قيل: ما حدّ العقل؟ فلا تطمع في أن تحدّه بحدٍّ واحد، فإنه هوس؛ لأنّ اسم العقل مشترك، يطلق على عدّة معان، إذ يطلق على بعض العلوم الضرورية، ويطلق على الغريزة التي يتهيأ بها الإنسان لدرك العلوم النظرية[٣].

ومن أنصار هذا الاتجاه المحقّق نصير الدين الطوسي، قال:

---

(١) كتاب العقل وفهم القرآن، (م.س)، ص٢٠٦.

(٢) رسائل المرتضى، الشريف المرتضى، ج٢ ص٢٧٧.

(٣) المستصفى، الغزالي، ص٢٠.

والعقل غريزة يلزمها العلم بالضروريّات عند سلامة الآلات. وأيّده العلّامة الحلّي في شرح التجريد، وقال: هذا هو المحقّق في تفسير العقل[١].

وهذا المعنى مؤيَّد ببعض ما رُوي عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، ففي نهج البلاغة: «العقل غريزة تربّيها التجارب»[٢]. وعنه عليه السلام: «العقل غريزة تزيد بالعلم والتجارب»[٣]، وعنه عليه السلام: «غريزة العقل تأمر باستعمال العدل»، وعنه عليه السلام: «غريزة العقل تأبى ذميم الفعل»[٤].

وإلى هذا المعنى يعود من عرّفه بأنه: «القوة المتهيّئة لقبول العلم»[٥].

والتعبير عن العقل بأنه غريزة يقصد به الإشارة إلى أنّ العقل قوّة فطريّة مودعة في الإنسان، وليس قوّة كسبيّة، فمن لا يملكها لا يقدر على تحصيلها. وإنّما تتطوّر وتتكامل بالاكتساب. وهو ليس من الأمور الفطرية العادية أو العابرة، بل هو أمر فطريّ راسخ، وهذا هو حال الغرائز، فالتعبير عن العقل بالغريزة جمع بين اعتباره صفة نفسانيّة راسخة وبين كونه صفة فطرية غير مكتسبة، ولذا لا

---

(١) شرح التجريد، (تحقيق الزنجاني)، العلّامة الحلّي، ص٢٥١.

(٢) نهج البلاغة، شرح ابن أبي الحديد، ج٢٠ ص٣٤١.

(٣) عيون الحكم والمواعظ، علي بن محمد الليثي الواسطي، ص٥٢.

(٤) المصدر نفسه، ص٣٤٩.

(٥) الراغب الأصفهاني، ص٣٤١.

ينافي ذلك اعتبار العقل ملكة نفسانية راسخة تتّصف بها النفس لتكون عرضاً من الأعراض من مقولة الكيف[١]، أو «ملكة الربط بين الأفكار وفقاً لمبادئ كلية»[٢]. وربما يكون هو أيضاً مقصود ديكارت إذ اعتبر «العقل المعوّل عليه هو هبة اللّه لي»[٣].

ولهذا قال عليه السلام: «العقول مواهب والآداب مكاسب»[٤].

ومن لم يتعقّل معنى الغريزة هنا فسّرها بطريقة خاطئة وأنها: «عدم التحديد المنطقي للعقل الذي لا يُعرف إلّا بفعاله»[٥].

على هذا التعريف يكون العقل صفة من الصفات وعَرَضاً من الأعراض، وليس كائناً جوهريّاً.

الاتجاه الثاني: تعريف العقل بأنه جوهر مجرّد عن المادة [٦]. وهو ما يؤول إليه كلام كلّ من قال إنّ العقل البشري ليس إلّا النفس الإنسانية، فإنّ النفس البسيطة ذات مسمَّيات مختلفة باختلاف مراتبها الوجودية. وهذا المعنى يظهر من العلّامة الطباطبائي في موارد من تفسيره الميزان، إذ يقول عنه إنه: «نفس الإنسان

(١) تاج العروس، الزبيدي، ج٨ ص٢٥.

(٢) مدخل جديد الى الفلسفة، لعبد الرحمن بدوي، الطبعة الثانية، ١٩٧٩، الكويت، ص١٥٢.

(٣) العقلانية فلسفة متجددة، جون كوتنغهام، ترجمة: محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٧، ص١٦٤.

(٤) بحار الأنوار، ج١ ص١٦٠.

(٥) كتاب العريبي «الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي» للدكتور محمد ياسين عريبي، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩١م، الرباط، ص١٩.

(٦) تاج العروس، الزبيدي، ج٨ ص٢٥.

المدرك وليس بقوّة من قواه التي هي كالفروع للنفس كالقوّة الحافظة والباصرة وغيرهما»[١]. وإن كان في مورد آخر يقول إنّه «قوّة التمييز بين الحسن والقبح، والنافع والضارّ، والخير والشرّ، بحسب المتوسّط من حال الناس في مجتمعهم، فإنّ الناس من حيث النظر الاجتماعي يرون أنّ في الإنسان مبدأ فعّالاً هذا شأنه، والتعبير عنه بأنه مبدأ فعّال يوضحه بأنّ ذلك ليس قوّة محدّدة كالحافظة، وإنما هي ملكة حاصلة من توافق عدّة من القوى في الفعل كالعدالة»[٢]. وإلى هذا الاتجاه يعود ما ذكره ابن منظور حين قال: «العقل: القلب، والقلب العقل»[٣]. و هو ما حكي عن ابن الأعرابي وبه فسّر بعض قوله تعالى لمن كان له قلب[٤].

الاتجاه الثالث: يرى أنّ العقل لا يدلّ على شيء محدّد ونهائي، بل له تطبيقات متعدّدة تختلف فيما بينها، إذ تارة نريد أن نعرف العقل الذي يتميّز به الإنسان من الحيوان، وتارة نريد أن نعرف العقل الذي هو شرط في التكاليف الشرعية، وتارة نريد أن نعرف العقل الذي يهدي إلى الطريق الصحيح. فالأوّل هو النفس الناطقة وهو الذي به أستعدّ لقبول العلوم النظرية، وتدبير الصناعات الخفية الفكرية. والثاني هو قوة إدراك الخير والشرّ والتمييز بينهما،

---

(١) الميزان، ج١ ص٤٠٥.

(٢) قال في الميزان، ج٦ ص٣٧٢.

(٣) لسان العرب، ابن منظور، ج١١ ص٤٥٨.

(٤) تاج العروس، الزبيدي، ج٨ ص٢٧.

والتمكّن من معرفة أسباب الأمور وذوات الأسباب وما يؤدي إليها وما يمنع منها. والثالث هو مَلَكة وحالة في النفس تدعو إلى اختيار الخير والنفع واجتناب الشرور والمضارّ وبها تقوى النفس على زجر الدواعي الشهوانية والغضبية والوساوس الشيطانية. وفي مقابلها القوّة التي يستعملها الناس في الأمور الباطلة والحيل الفاسدة وتسمّى بالنكراء والشيطنة [١].

ويمكن أن يعتبر من أصحاب هذا الاتجاه من حيث المبدأ مع الاختلاف في التفاصيل، الباحث لالاند الذي ميّز بين العقل المتكوّن والعقل المكوّن [٢].

مناقشة لما سبق:

والحقيقة أنّ العقل غير المعقول مفهوماً، فالعقل ليس إلّا تلك النفس العاقلة، والعاقل هو العقل نفسه وليس صفة ثابتة للنفس زائدة عليها. وتعريفه بالملكة والغريزة لا بدّ أن يكون بنحو ينطبق على النفس نفسها. فإنّ قوى النفس هي النفس بمراتبها. فكلّ قوّة من قوى النفس تعبّر عن النفس. فإنّ النفس في وجودها الواقعي، وفي قواها المتعدّدة، تكون بنظرة هي عين تلك القوى، لكنّا ننتزع منها عدّة مفاهيم أحدها العقل.

ولا فرق فيما ذكرنا بين أن نلحظ العقل الذي يميّز الإنسان من

---

(١) لمزيد من التفصيل راجع: بحار الأنوار، ج١، ونهج السعادة، للشيخ المحمودي، ص١٧٢.
(٢) مدخل جديد إلى الفلسفة، لعبد الرحمن بدوي، الطبعة الثانية، ١٩٧٩، الكويت، ص١٥٤.

البهائم، أو الذي هو شرط في التكليف أو العقل الصالح. بل في الحقيقة إنّ العقل الذي يميّز الإنسان من البهائم هو الذي يكون شرطاً في التكليف بعينه وليس أمراً زائداً عنه. أمّا العقل الصالح فهو العقل بقيود عملية أو بملاحظة النتائج، وهذا لا يصلح تعريفاً لنفس العقل، فالعقل عقل سواء كان شيطانيّاً أو رحمانيّاً، ويكون نفي العقل في الحالة الشيطانية ليس من باب النفي الحقيقي، بل من النفي المجازي لأنّ المترقَّب من العاقل أن يكون أحرص الناس على الوصول إلى الخير والابتعاد عن الشر، مثلما هو الحال في العلم أيضاً، فإنك قد تنفي العلم عن شخص وتقول عنه ليس عالماً إذا كان ممّن لا يعمل بعلمه، وهذا ليس من النفي الحقيقي بل المجازي.

أمّا تفسير العقل بالعلوم فهو خطأ جزماً، بل العقل هو المبدأ الذي يقوم بتحصيل تلك العلوم والمعارف بمساعدة و«توافق عدة من القوى في الفعل»[١]. وقد تتوافر مجموعة قوى معاندة للعقل لا تمنع من وجوده، لكنّها تمنع من تكامله وتطوّره، مثل الشهوة والغضب والهوى، أو تسلك به في الاتجاه المعاكس، ويسمّى حينئذٍ بالعقل الشيطاني. وربما نفى بعضهم اسم العقل عن هذه القوّة حينئذٍ، وإليه يميل العلّامة الطباطبائي في الميزان، مستشهداً بقوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾[٢]. وقوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُواْ

---

(١) الميزان، ج٦ ص٣٧٢.

(٢) الملك: ١٠.

فِي ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَـٰرُ وَلَـٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ ﴾[١]. قال: فالآيات كما ترى تستعمل العقل في العلم الذي يستقلّ الإنسان بالقيام عليه بنفسه، والسمع في الإدراك الذي يستعين فيه بغيره مع سلامة الفطرة في جميع ذلك، وقال تعالى: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ﴾[٢].. إلى أن يقول: فقد تبيَّن من جميع ما ذكرنا: أنّ المراد بالعقل في كلامه تعالى هو الإدراك الذي يتمّ للإنسان مع سلامه فطرته، وبه يظهر معنى قوله سبحانه: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَـٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾، فبالبيان يتمّ العلم، والعلم مقدّمة للعقل ووسيلة إليه كما قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَـٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَـٰلِمُونَ﴾[٣]ـ[٤].

إلّا أنّ العلّامة الطباطبائي لم يميّز هنا بين النفي الحقيقي والنفي المجازي، وليس قول أهل جهنّم «لو كنا نعقل» يريدون به النفي الحقيقي بل المراد نفيهم لوجوده من حيث إنهم لم يستفيدوا منه، مثلما أنهم نفَوْا عن أنفسهم السمع وليس الهدف نفي السمع حقيقة بل المراد نفي الاستفادة الصحيحة من السمع فكانوا كمن لا يملكونه. وهذا كثير الاستعمال في المجتمعات الإنسانية. كما

---

(١) الحج: ٤٦.

(٢) البقرة: ١٣٠.

(٣) العنكبوت: ٤٣.

(٤) الميزان، ج٢، ص٢٤٩.

أنَّ توصيف من رغب عن ملّة إبراهيم بأنه قد سفّه نفسه، على هذا المنوال أيضاً.

وتقييد العقل بسلامة الفطرة يشبه قول من قيّد غريزة العقل بسلامة الآلات، والإشكال عليهم واحد، وسلامة الآلات لا دخل لها بتعريف العقل وبيان حقيقته، وإنما له الدخل في بلوغ النتائج من العقل.

ومع أنّ طه عبد الرحمن يعبّر بالعقل المجرّد، فإنه يرفض كونه جوهراً أي ذات قائمة بالإنسان، بل هو فعل يطّلع به صاحبه على وجه من وجوه شيء ما معتقداً في صدق هذا الفعل، ومستنداً في هذا التصديق إلى دليل معين.. معتبر أنّ القول بأنه جوهر أمر سائد «في الثقافة الغربية تأثراً بنظرية الفكر اليوناني في العقل. ومعلوم أنّ الثقافة الإسلامية العربية هي الأخرى أخذت بهذه النظرية.. فعلى هذا لا يعدو العقل أن يكون فعلاً من الأفعال أو سلوكاً من السلوكات التي يطّلع بها الإنسان على الأشياء في نفسه وفي أفقه، مثَلُه في ذلك مَثَلُ البصر بالنسبة للمبصرات، فالبصر ليس جوهراً مستقلّاً بنفسه، وإنما هو فعل معلول للعين فكذلك العقل فهو فعل معلول لذاتٍ حقيقية، وهذه الذات هي.. القلب»[١].

ويرى عبد الرحمن بدوي «أنّ مجرّد الربط بين الأفكار لا يكفي

---

(١) العمل الديني وتجديد العقل، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، سنة ١٩٩٧، ص١٧، ١٨.

لتحديد العقل، إذ الحيوان يربط بين الصور الحسية فيتوقع تعاقب صورة بعد صورة بحسب ما اعتاد عليه من رؤيتها متعاقبة. أمّا الإنسان العاقل فيدرك أنّ هذا التعاقب يتمُّ وفقاً لمبدأ ضروريّ كليّ. ومن هنا أيضاً يمكن أن نحدّد العقل بأنه قوانين الفكر الضرورية الكلية. والسؤال هو: هل هذه القوانين مستمَدَّة من التجربة أو هي سابقة عليها مغروزة في طبيعة العقل؟ وسؤال آخر يتصل بمعنى العقل وهو: هل هناك عقل كليّ أو لا يوجد غير عقول فردية لكلّ فرد من أفراد الإنسانية وإن اتّحدت في كيفية إدراكها بواسطتها؟»[١].

وهذا التحديد للعقل بأنه قوانين الفكر كلام لا علاقة له بمفهوم العقل أو ماهيته، وإنما يتعلّق بمساحة عمل العقل وحركته، فإنّ الفكر نفسه ليس إلّا حركة للعقل. وأمّا سؤاله عمّا إذا كانت القوانين مستمَدَّة من التجربة أو سابقة عليها مغروزة في طبيعة العقل، فخطأ تفرّع على خطأ، إذ القوانين ليست إلّا معقولات العقل، فكيف يمكن أن تكون مغروزة في طبيعته. أقصى ما هنالك أن بعض قوانين الفكر يدركها العقل بالبداهة، وبعضها قد يحتاج إلى جهد وبحث ليصل إليها. وما كان بديهيّاً منها لا يعني أنها أفكار مغروزة في النفس مسبَّقاً، وإن ذكر ذلك بعض الفلاسفة الأوروبيين، إذ ما من شخص يُخلَق ولديه علم، وإنما تتكوَّن كلّ العلوم والمعارف حتى ما كان بديهيّاً منها بعد تشكُّل الوعي.

---

(١) مدخل جديد الى الفلسفة، لعبد الرحمن بدوي، الطبعة الثانية، ١٩٧٩، الكويت، ص١٥٢.

أمّا التمييز بين العقل المكوّن والعقل المتكوّن فهو من غير طائل؛ لأنّ العقل المتكوّن يُشار به إلى المعقولات والمعارف والمعلومات، وإطلاق العقل عليها غير دقيق.

وقد تبين أنّ بعض ما ذُكر يصحُّ حين يُنظر إلى العقل كمصدر تشتقُّ منه الأفعال، عَقَلَ يعقِلُ. وحينئذٍ يُقال: عقل فلان، أي أدرك الشيء وفهمه. وفي هذه الحالة لا يكون كلّ إدراك وفهم عقلاً، بل هو الفهم عن تلك القدرة «أي عن العقل»[1]. فمن يحصل له العلم من دون الاستعانة بتلك القدرة لا يكون فعله عقلاً. وبهذا الوجه، أي المعنى المصدري، ورد استعماله في القرآن الكريم بكثرة.

العقل في القرآن:

والحقيقة أنّ القرآن الكريم لم يولِ أهميّة لتعريف العقل والحديث عنه كقوّة في النفس أو لها أو غريزة – مهما شئت فعبّر – وإنما اهتمّ بفعل التعقّل. ولم يعطِ أيّ قيمة لأيّ قوّة أو قدرة إلّا إذا أدّت منها الغاية المطلوبة.

وعلى هذا الأساس تعاطت الروايات المروية عن المعصومين عليهم السلام، فقد روى الشيخ الصدوق بسند له عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال في تعريف العقل: «ما عُبِد به الرحمن

---

(١) كتاب العقل وفهم القرآن، للحارث بن أسد المحاسبي، تقديم: د. حسين القوتلي، دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، سنة ١٩٨٣، ص٢١٠.

واكتُسب به الجنان»، قال قلت: فالذي كان في معاوية؟ قال: تلك النكراء وتلك الشيطنة وهي شبيهة بالعقل وليست بعقل[١].

والتعبير بأنها شبيهة بالعقل، يعني أنها تأتي من نفس القوّة، لكنها انحرفت عن مسيرتها. فالعقل في المنظور الديني هو تلك القدرة التي تسير في الاتجاه الصحيح. ويمكن إيجاد مصالحة فيقال: إنّ القوّة التي تستعمل في الأمور الباطلة والحيل الفاسدة لا علاقة لها بالعقل، بل هي قوة تستغلّ معارف العقل لصالح شيء آخر، ولذا اعتبرت قوّة أخرى سميت في بعض الأخبار بالنكراء والشيطنة، على أساس أنّ العقل لا يدعو إلى فعل السوء وهو الذي يرى قبحه، ولا يدعو إلى ترك الخير وهو يرى حسنه. والعقل لا يتنازل عن أحكامه لكي تكون له دعوة مغايرة، بل لا يملك أن يتنازل، وإنما هو الإنسان الذي يملك الاختيار فقد يغيّب أحكام العقل ويعطّلها ويسيء الاستفادة منها ومن معارفه.

وقد جعل لهذا العقل علامات تظهر في سلوك الإنسان وفعاله، وعلى هذا الأساس ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: لسان العاقل وراء قلبه وقلب الأحمق وراء لسانه. قال السيّد (رض): وهذا من المعاني العجيبة الشريفة والمراد به أنّ العاقل لا يطلق لسانه إلّا بعد مشاورة الروية ومؤامرة الفكر، والأحمق تسبق خذفات لسانه وفلتات كلامه مراجعة فكره ومماحضة رأيه، فكأن

---

(١) معاني الأخبار، ص٤٢٠.

لسان العاقل تابع لقلبه، كما أنّ قلب الأحمق تابع للسانه. وقد رُوي عنه عليه السلام هذا المعنى بلفظ آخرون هو قوله عليه السلام: قلب الأحمق في فيه ولسان العاقل في قلبه. ومعناهما واحد.

وفي النهج أيضاً: قيل له عليه السلام: صف لنا العاقل فقال: هو الذي يضع الشيء مواضعه. قيل له: فصف لنا الجاهل، قال: قد فعلت.

تشويش في مفهوم العقل:

إنّ مراجعة بسيطة لكلمات كثير من الباحثين تظهر مدى التشويش في مفهوم العقل، وهو أمر أشار إليه برهان غليون بقوله: «لعلّ أكثر المصطلحات تشويشاً اليوم هو مصطلح العقل نفسه، الذي نريد أن نستخدمه كأداة رئيسية في إعادة تنظيم ساحتنا الفكرية والعقائدية. وأكثر الناس انغماساً في هذا التشويش هم المثقّفون أنفسهم. للأسف لقد أصبحت كلمة العقل تُستخدم بكلّ المعاني كرديف لكلمة الثقافة أحياناً والفكر أحياناً أخرى والاثنين معاً، أو ببساطة لكلمة المنطق أحياناً ثالثة. وغالباً ما يكون الهدف من استخدامها في العديد من الكتابات اليوم إضفاء طابع الجدّة والتجديد على أفكار قديمة. وقد أدّى هذا التشويش الحاصل في اللغة المفهومية إلى إعاقة التقدّم في البحث العلمي، وتعثُّر التجربة النظرية. وليس من قبيل الصدفة أنّ الفكر لم يستطع في العقود الأخيرة أن يكون رديفاً قويّاً للتجربة الاجتماعية في التنبيه إلى المشاكل التي كانت تفضي إلى المزيد من التعمّق والتدقيق.. وبقي من أجل ذلك كلّه

الاعتماد على المعارف والمناهج الغربية التي يطبّقها على واقع مختلف، وهذا أبعد ما يكون عن التقدّم أو تحقيق شروطه، بل هو عكس التقدم تماماً»[١].

ومن مظاهر هذا التشويش أنّ الكلّ صار يتحدّث باسم العقل. وإذا كان للعلم معاييره العلمية الصحيحة التي أنهت الاختلافات في كثير من النظريات العلمية حول حقائق علمية معينة، فإننا لم نجد وضوحاً في تفسير العقل عندما ينطق شخص ما باسم العقل.

وربما كان من مظاهر هذا التشويش تقسيم العقل إلى نظري وعملي، مع أنّ العقل واحد في الحالتين، مهما كان تفسيرنا للعقل. وإنما يختلف القسمان في تحديد دائرة مجال العقل أو الإدراك، لا أكثر. وربما يظهر من بعضهم الميل إلى كونهما قوتين، مثل العلّامة المجلسي في البحار، مستدلّاً على ذلك بما يُشاهَدُ في أكثر الناس من حكمهم بخيرية بعض الأمور مع عدم إتيانهم بها وبشرّية بعض الأمور مع كونهم مولعين بها يدلّ على أنّ هذه الحالة غير العلم بالخير والشرّ[٢].

مع أنّ ما يُشاهَد من الناس له تفسير آخر، وهو أنّ لديهم نقصاً في الانقياد. فمَنْ يدرك أنّ هذا خير يدرك أنه يحسن فعله وينبغي

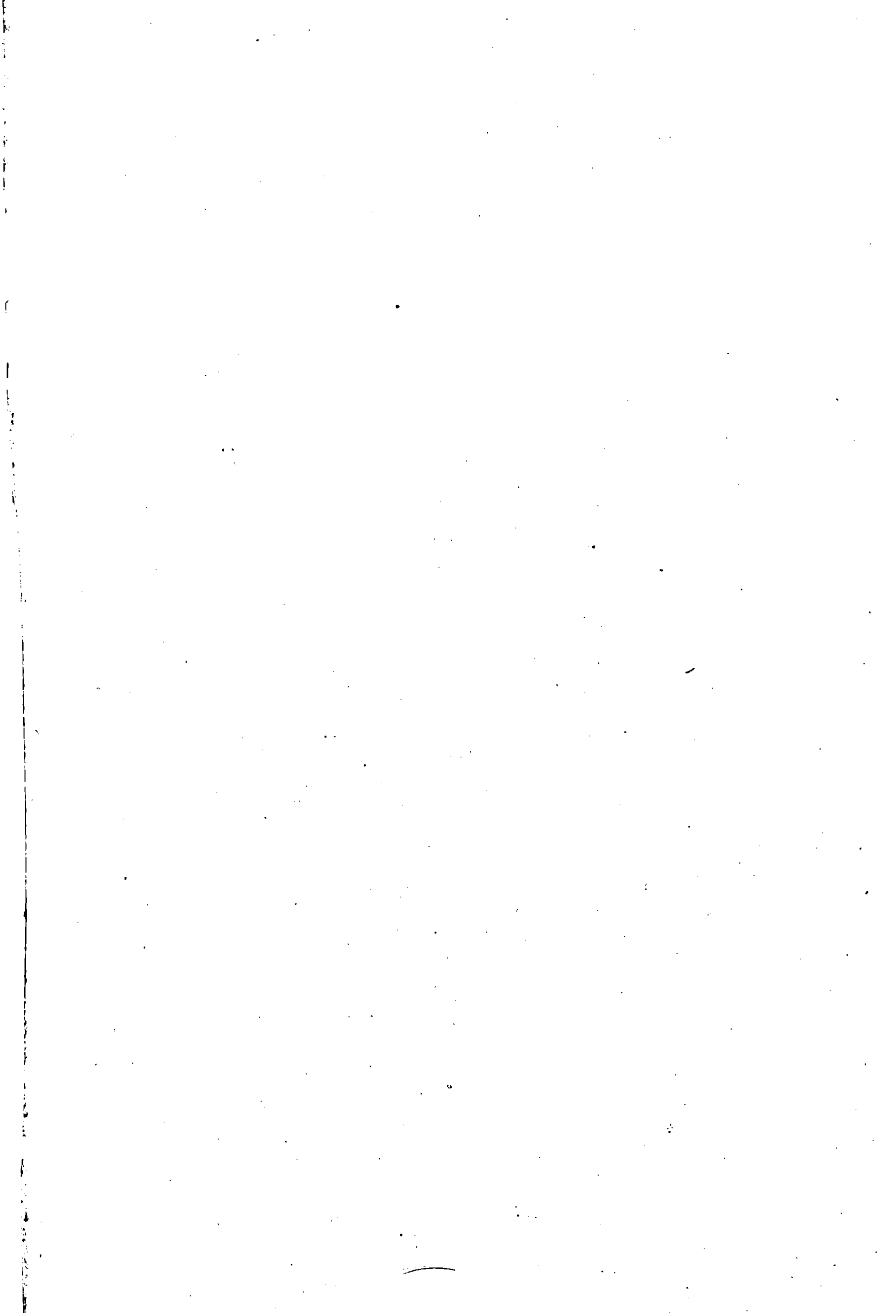
---

(١) من مقالة لبرهان غليون تحت عنوان «العقلانية ونقد العقل ملاحظات منهجية» المعتزلة، كتاب العقلانية العربية والمشروع الحضاري، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، سلسلة الندوارت (٦)، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٢، ص١٩٦ - ١٩٧.

(٢) ما نقلناه عنه في هذا المقطع أخذناه من بحار الأنوار، الجزء الأول، ص٩٩.

فعله. ومَنْ يدرك أنّ هذا قبيح أو شرّ يدرك أنه ينبغي تركه. وعدم الفعل في الحالة الأولى، وعدم الترك في الحالة الثانية يكون لتداخل قوى أخرى وضعف في النفس لا في العقل.

ثمّ هل يمكن فرض تعقّل للخير بدون أن يُتعقَّل انبغاء فعله؟ وهل يمكن فرض تعقُّل للشرّ دون تعقّل لانبغاء تركه؟ ربما يكون هذا غير ممكن، لوضوح التلازم بين الأمرين. وهذا يعني أنّ إدراك خيرية هذا وشرية ذاك من العقل العملي وليسا من العقل النظري كما ذكر. فما نشاهده لدى الناس ليس انفكاك العقل النظري عن العملي، بل عدم كفاية العقل العملي في انبعاث الإنسان نحو مقتضاه. فالنقص في ملكة التقوى، وليس في قوّة العقل.



الفصل الثاني:
إثبات دور العقل في تشكيل المعرفة من حيث المبدأ

أهمية العقل في الإسلام:

لا نعلن عن جديد إذا قلنا بأنّ الإسلام يولي العقل أهمية كبرى، ويعطيه فسحة واسعة في مجال المعرفة، حتى قيل إنّ الإسلام دين التعقّل لا دين العاطفة. ودور العقل محرز سواء في مجال العقيدة أو في مجال الفقه والشريعة. والكتاب والسنّة هما الداعيان الأساسيان إلى التوسّع في استعمال الطرق العقلية الصحيحة ما دام المجال مجال العقل، وفي هذا يقول اللّه تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ * ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[1]، حتى إنّ حجية الكتاب والسنّة تتأسّس أولاً وفقاً لقانون العقل وليس النصّ. وكلّ معرفة في الإسلام لا بدّ أن يكون لها أساس عقلي متين، حتى إنّ ما يُطلق عليه اسم التعبديات التي

---

(١) الزمر: ١٨.

يُطلب فيها من العبد الانصياع للّه تعالى ومحض الانقياد، هو أيضاً لا بدّ أن يكون له أساس عقلي، يرجع إلى إدراك العقل لحجية الكتاب والسنّة. ولأنّ الكتاب والسنّة حجتان عقليتان كان النهي عن اتباع ما يخالفهما نهياً يتوافق مع حكم العقل»، إلّا أنّ الأحكام والمقدّمات البرهانية أو القضايا المعرفية المنسوبة إلى العقل تحتاج إلى تمييز بين ما هو حقّ منها ممّا هو باطل، مثلما يحتاج النصّ إلى تمييز من جهة الدلالة بين ما هو محكم وصريح وما هو ظاهر وما هو مشتبه، والى تمييز من جهة السند فيما يتعلّق بالسنّة بين ما هو صادر وما هو موضوع مدسوس[1].

والشواهد على اهتمام الإسلام بالعقل، كثيرة نقتصر منها على نقل رواية طويلة مروية عن الإمام الكاظم عليه السلام سابع أئمّة أهل البيت عليهم السلام وهي رواية تضمنت في الوقت ذاته كمّاً من الآيات المتعلّقة بالموضوع:

روى هشام بن الحكم قال: قال لي أبو الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام:

يا هشام، إنّ اللّه تبارك وتعالى بشّر أهل العقل والفهم في كتابه، فقال: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ * ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ۚ أُوْلَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمْ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾.

(١) الميزان، ج٥ ص٢٥٨.

يا هشام، إنّ اللّه تبارك وتعالى أكمل للناس الحجج بالعقول، ونصر النبيين بالبيان، ودلّهم على ربوبيته بالأدلّة، فقال: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ * إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾(١).

يا هشام، قد جعل اللّه ذلك دليلاً على معرفته بأنّ لهم مدبراً، فقال: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾(٢). وقال: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ مِن قَبْلُ وَلِتَبْلُغُوا أَجَلًا مُّسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾(٣). وقال: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾(٤). وقال: ﴿يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا

---

(١) البقرة: ١٦٤.

(٢) النحل: ١٢.

(٣) غافر: ٦٧.

(٤) البقرة: ١٦٤.

قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ ٱلْآيَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾[1]. وقال: ﴿وَجَنَّٰتٌ مِّنْ أَعْنَٰبٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَآءٍ وَٰحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلْأُكُلِ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَآيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾[2]. وقال: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ يُرِيكُمُ ٱلْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَيُحْىِۦ بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَآيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾[3]. وقال: ﴿قُلْ تَعَالَوْا۟ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ۖ أَلَّا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا ۖ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۖ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ۖ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ۖ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[4] وقال: ﴿هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن شُرَكَآءَ فِى مَا رَزَقْنَٰكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَآءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْآيَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾[5].

يا هشام، ما بعث اللّه أنبياءه ورسله إلى عباده إلّا ليعقلوا عن اللّه، فأحسنهم استجابة أحسنهم معرفة، وأعلمهم بأمر اللّه أحسنهم عقلاً، وأكملهم عقلاً أرفعهم درجة في الدنيا والآخرة.

يا هشام، إنّ للّه على الناس حجّتين: حجّة ظاهرة وحجّة

(١) الحديد: ١٧.

(٢) الرعد: ٤.

(٣) الروم: ٢٤.

(٤) الأنعام: ١٥١.

(٥) الروم: ٢٨.

باطنة، فأمّا الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة عليهم السلام، وأمّا الباطنة فالعقول...»[1].

إنّ الإيمان الصحيح هو الذي يمكن تأطيره بإطار معرفي متكامل منطقي عقلي سليم، يكون العقل مرشده من البداية إلى النهاية بمعنى يأتي توضيحه لاحقاً. ولأنّ قيمة الإيمان على قدر المعرفة، ولأنّ قدر المعرفة على قدر العقل كان الحساب على أساس العقل، هذا ما دلّت عليه نصوص صحيحة معتبرة مثل ما رُوي عن الإمام الباقر عليه السلام خامس أئمّة أهل البيت عليهم السلام أنه قال: لمّا خلق اللّه العقل استنطقه، ثمّ قال له: أقبِل فأقبَل، ثم قال له: أدبر فأدبَر، ثم قال له: وعزّتي وجلالي ما خلقتَ خلقاً هو أحبُّ إليَّ منك ولا أكملك إلّا فيمن أحب. أما إني إيّاك آمر وإيّاك أنهى وإيّاك أُثيب[2].

ومثل ما رُوي عن الإمام الصادق عليه السلام سادس الأئمّة عليهم السلام عن رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: خلق اللّه العقل فقال له: أدبِر فأدبَر، ثم قال له: أقبِل فأقبَل، (ثمّ قال:) ما خلقت خلقاً أحبَّ إليَّ منك. ثمّ قال الإمام عليه السلام: فأعطى اللّه محمّداً صلى الله عليه وآله وسلم تسعة وتسعين جزءاً ثمّ قسم بين العباد جزءاً واحداً[3].

وقال صلى الله عليه وآله وسلم: سيّد الأعمال في الدارين العقل، ولكلّ شيء دعامة، ودعامة المؤمن عقله، فبقدر عقله تكون عبادته لربه.

---

(١) أصول الكافي، ج١ ص١٣.

(٢) أمالي، الصدوق، ص٥٠٤.

(٣) المحاسن، ج١ ص١٩٢.

والقرآن مليء بالحديث عن ذوي العقل وذوي الألباب وذوي النُّهَى، تقدّمت الإشارة إلى جملة من تلك الآيات في حديث هشام المتقدّم عن الإمام الكاظم عليه السلام.

إنّ الاعتراف بدور العقل من حيث المبدأ ليس بالأمر الذي نختاره أو نرفضه، بل هو أمر نشعر بعدم القدرة على رفضه، ومن أنكر دوره وجدناه يعتمد على مقدّمات عقلية، فيكون قد التجأ إليه من حيث أراد التملّص منه. فليس البحث إذاً في إثبات دوره فالبديهي لا يحتاج إلى إثبات، وإنما البحث ينصبّ عادة حول حدود هذا الدور.

لا يعرف العقل جنسية معيّنة ولا ينتسب إلى دين «والحقّ حقّ أينما كان وكيفما أُصيب وعن أيّ محلّ أخذ ولا يؤثّر فيه إيمان حامله وكفره، ولا تقواه وفسقه، والإعراض عن الحق بغضاً لحامله ليس إلّا تعلُّقاً بعصبية الجاهلية التي ذمّها اللّه سبحانه وذمّ أهلها في كتابه العزيز وبلسان رسله عليهم السلام»[1]. ولهذا فَقَدَ علم الكلام عموماً جاذبيته باعتباره متَّهَماً بأنه يسعى لإثبات أو لتبيين ما هو ثابت سلفاً، وبالتالي متَّهَماً بتكلّف البحث عن أدلّة تجد فيها الموهون والقوي، وتجد المعترف بعدم الدليل فلا يتراجع عن مذهبه، بخلاف الفلسفة التي احتفظت ببريقها لأنها معنيّة أولاً بإثبات الحقائق والانقياد لها إثباتاً عقلياً برهانياً تاماً لا محلَّ فيه للظنّ.

(١) الميزان، ج٥ ص٢٥٨.

العقل مصدر للمعرفة أم مصدر وحيد؟

وإقراراً من علماء المسلمين بدور العقل عدّوا العقل نفسه من أدلّة المعارف الدينية كمصدر مستقلّ تارة، وبالتعاون مع النصّ تارة أخرى.

وفي هذا العصر تنجلي دعوات لحصر المعرفة بالمنهج العقلي ويحلو للكثيرين، وهم يطرحون هذا الطرح أو ما يشبهه، أن يسِموا أنفسهم بسمة العقلانيين. ولا يبدو أنّ «العقلانية» تعبير عن مدرسة واحدة محدّدة المعالم، فالعقلانية كالعقل فقدا بريقهما في هذه الأيام، لكثرة ما استعملا في محلّهما وفي غير محلّهما، لكن يفترض أن يكون المقصود بالعقلانية الاعتماد على العقل في مجاله المعرفي، والاعتماد على غيره في مجال ليس من مجالات العقل المعرفية، بمعنى أنه غير قادر على تحصيل معرفة فيها، لكنّ المرشد للمعرفة في هذه الحال هو العقل أيضاً. أمّا المغالاة في دور العقل وإعطاؤه فسحة تطال كلّ شيء من غير إعطاء أيّ قيمة لأيّ منهج آخر في أيّ مجال من المجالات فهما عين اللاعقلانية لسبب بسيط هو أنّ العقل نفسه لا يعترف لنفسه بهذا الدور، وهذا نموذج من نماذج التطبيقات الخاطئة لادّعاء العقلانية.

وفي حين يرى بعضهم أنّ منهج العقل أحد مناهج المعرفة في

مقابل الوحي[1]، أو في مقابل المنهج التجريبي والمنهج النقلي[2]، نرى الحاجة للتأكيد على عكس هذا القول، بمعنى أنّ المنهج العقلي في المعرفة العلمية والعملية ليس منهجاً مقابلاً لأيّ منهج آخر خلافاً لما اشتهر على الألسن، وصاغه كثير من الكتاب والباحثين، حتى كادت أن تصير مسألة التقابل من بديهيات الفكر المعاصر، وهو خطأ جسيم يُرتكب بحقّ المعرفة. إنما النهج العقلي نهج مكمّل ومشرف على كلّ المناهج الأخرى التي لكلٍّ منها محلّها المناسب لها. وكلّ منهج معرفي لا يتكامل، أو بتعبير أدقّ لا يخضع للمنهج العقلي هو منهج خاطئ؛ لأنّ الضمانة للحصول على معرفة صحيحة، ونتائج دقيقة، ترتكز على المنهج العقلي، وما سائر المناهج إلّا أدوات في خدمة هذا المنهج أو تطبيقات له. وهي أدوات تكتسب قيمتها من تقدير العقل لها، فبالعقل نعرف صحّة تلك الأدوات والوسائل والمناهج ليستخلص منها النتائج، وهذه حقيقة علينا أن نقرّ بها سواء في مجال المعرفة الدينية أم في مجالات معرفية أخرى. والامتحان الصعب أمام أي معرفة يكمن في مدى نجاحها في اختبار العقل، ولذا لا ينبغي إنكار تلك الفسحة الواسعة التي يمتلكها العقل في مجال المعرفة عموماً وفي مجال المعرفة الدينية خصوصاً، والأجدر توجيه الاهتمام حول التأسيس الصحيح لهذه المقولة. وبهذا يغدو البحث

(١) كتاب العقلانية العربية والمشروع الحضاري - منشورات المجلس القومي للثقافة العربية - سلسلة الندوارت (٦)، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٢، من مقالة للدكتور حليم بركات، ص١١٨ - ١١٩.

(٢) قبض وبسط الشريعة، لسروش، ص٢٦.

عن المناهج الأخرى التي يمكن الاعتماد عليها بحثاً عقليّاً أيضاً لا يملى عليه من أية جهة أخرى، حتى إنّ الدين الإسلامي لم يتعامل مع العقل معاملة تلقينية غير تفهيمية ولم يتعاط معه بلغة الأمر والنهي، وإذا وجد مورد أو موارد لا يمكن للعقل أن يستوعبها بالتفصيل، ووجدنا الدين يدعو الإنسان إلى التعبّد فيها، فلا يعني ذلك الاستغناء عن العقل في تلك الموارد، بل في الحقيقة فإنّ للعقل نحو تأثير أيضاً، من خلال تأييد العقل لكون المورد ليس من مجالاته، ولكن التعبّد في هذا المجال تامّ، تفريعاً في الحدّ الأدنى على حجية النص الذي يؤسس له العقل أيضاً. فإن كان للعقل مشكلة معرفية في مجال من المجالات، فهو الذي يحدد المصدر المناسب لتلك المعرفة، ويدعوك للأخذ منه وترتيب الآثار.

ليس البحث إذاً في حاجة تلك المناهج مجتمعة أو متفرقة إلى المنهج العقلي أو إلى العقل، بل في حاجة العقل إلى تلك المناهج أو بعضها، أي في أنّ العقل هل يمكن أن يكون مستقلاً تمام الاستقلال في نيل المعرفة أم يحتاج إلى مصدر معرفي آخر؟ والقضية بهذا المعنى يجدر طرحها في المستويات المعرفية المختلفة، والمناحي المعرفية المختلفة. وعلى عكس ما قلنا نلحظ لدى جملة من المثقّفين الناقدين للفكر الإسلامي عموماً إصراراً على ادعاء التقابل بين العقل والدين إلى حدّ التنافي، فيخرج العقل عن كونه سبيلاً أساسيّاً ومهمّاً لتحصيل المعرفة الدينية، وربما نجد مثل هذا الإصرار عند جملة علماء المسلمين.

مغالطات في مسألة العقل والدين:

يتّضح ممّا سبق أنّ أوّل خطوة خاطئة في محلّ البحث أن نجعل الحوار أو البحث منصبّاً حول قيمة المنهج العقلي أو في جعله طرفاً مضادّاً لسائر المناهج الأخرى. وعلى هذا الأساس تتبيّن المغالطة في قول من قال: «لقد اهتمّ زعماء العقلانية في التراث الفلسفي العربي بالعقل العملي في ضوء مذاهبهم الخاصّة بالعقل النظري ولكن بنسبة ضئيلة إجمالاً، فقد لامسوا مشكلة العقل في العمل، وبخاصة في ميدان السياسة والأخلاق ملامسة ناعمة تنمّ عن حذر شديد، لأنهم واجهوا في تعرضهم لها سلطتين حريصتين أشدّ الحرص على سيادتيهما، وهما سلطة الشريعة وسلطة الحكّام الخلفاء أو السلاطين. وبقدر ما كانت أطروحاتهم حول العقل النظري صريحة وجريئة كانت أطروحاتهم حول العقل العملي متحفّظة أو ملتوية، أو مسلّمة زمام الأمور لسلطة الشريعة وسلطة الحكام»[1]. والمغالطة هنا هي في الإيحاء بأنّ سلطة الشريعة، وهي سلطة معرفية كما أنها سلطة سلوكية، لا تملك أي مشروعية في نظر العقل. لكن إن كان المراد من ذلك الإشارة إلى العلماء الذين يضيّقون على العقل في حركته، فهل إنّ مجال السياسة والأخلاق هما مجالان معرفيّان عقليّان؟.

(١) مقالة الدكتور ناصيف نصار في خصائص العقلانية الفلسفية العربية، ص٩٥، كتاب العقلانية العربية والمشروع الحضاري، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، سلسلة الندوارت (٦)، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٢.

والمغالطات والمطلقات التي تُساق من هنا وهناك في مجال ادعاء التأكيد على دور العقل، أو إعطاء الأهمية القصوى لما يمكن تسميته بالمدرسة العقلانية في المعرفة، تتفاوت بتفاوت الفهم الدقيق لمسألة العقل والعقلانية، وقد أشرنا فيما سبق إلى أنها لا يعبر أصحابها عن منظور واحد حين يطلقون مصطلح العقلانية. فهي عند بعضهم «تؤكّد قدرة العقل مبدئيّاً على تفسير أحداث الطبيعة وأشيائها واستقلاله في هذه العملية عن أيّ سلطة معرفية أخرى كالوحي الديني والرؤيا والحدس»[1]. وهذا كغيره جعل من الوحي الديني سلطة معرفية مباينة للعقل، وإلّا فلا معنى لضمّ الرؤيا إليها، مع أنه إذا كان الحديث عن استقلالية مطلقة للعقل في المعرفة لوجب الاستغناء حتى عن الحس والتجارب العلمية أي المنهج العلمي. فلا فرق في الاستقلالية المطلقة بين منهج ومنهج، فكلّ المناهج تكون مرفوضة لصالح العقل عند من أعطى العقل تلك المثابة من الاستقلالية، وإلّا فأيّ معنى للحديث عن استقلالية مطلقة في تفسير أحداث الطبيعة وأشيائها؟ وهذه المغالطة تعكس مشكلة في تفسير معنى استقلالية العقل المطلقة، فلماذا قبلنا بالمنهج العلمي مع أنه بالمعنى الدقيق منهج آخر غير المنهج العقلي، وان لم يكن مبايناً له، بينما نرفض المنهج النقلي، ونعتبره مبايناً للمنهج العقلي، وسلطة يجب التحرر منها أو تعيق التفكير؟ ليست العقلانية هبة نمنحها لمن نشاء، ونسلبها ممَّن نشاء

---

(١) مقالة الدكتور ناصيف نصار في خصائص العقلانية الفلسفية العربية، مصدر سابق، ص٩٤.

من دون أيّ معايير عقلية بها صار الفعل عقلانيّاً، والفاعل عقلانيّاً، والمنهج عقلانيا، والنتائج عقلانية.

وهذه الحديّة في طرح التقابل بين العقل والدين، والتي تعكس أسوأ استفادة من المصطلح لضرب المعرفة الدينية، إذ يتمّ تأويل المعرفة الدينية بنحو لا تتصالح مع أيّ معرفة عقلية، نجدها مصرّحاً بها في قول من قال «عندما يكون هناك تفكير ممكن خارج الدين، وخارج سلطة الأمير، يمكن التفكير في شؤون المدينة، وفي شؤون المجتمع... المجال السياسي بدأ يظهر في أوروبا مع توما الأكويني عندما قال إنّ هناك سلطة اللّه وسلطة الكنيسة، وهناك الحاكم الذي لا يستمدّ سلطته من اللّه، بل من الشعب، هنا أدخل الشعب في الحسبان وأصبح وجود المجال السياسي ممكناً»(١).

ربّما كان التمايز مسوَّغاً فيما لو كنّا نعالج مسألة المعرفة في الدين المسيحي بالمعنى السائد فعلاً؛ لأنه لا مجال لأيّ دور للعقل في أسس تلك المعرفة، وإنما هي معرفة تعتمد على التعبّد بالنصّ من دون تأسيس عقلي واضح لهذا التعبّد، ومن دون تأسيس صالح لقيمة النصّ كونه نصّاً بشريّاً وليس نصّاً نبويّاً أو إلهيّاً، حسب ما تؤكّده الكنيسة حين تزعم أنّ الإنجيل ليس كتاباً مقدّساً منزلاً من السماء. كما تعتمد المعرفة لديهم على ما يُسمَّى الاختبار المسيحي، مع طرد كامل

---

(١) من مقالة لمحمد عابد الجابري تحت عنوان «العقلانية العربية والسياسية»، قراءة سياسية في أصول المعتزلة، كتاب العقلانية العربية والمشروع الحضاري، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، سلسلة الندوارت (٦)، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٢، ص١٤٢.

للعقل عن مجالها، فثارت ثائرة العقل في الماضي ولا سيّما في القرنين السابع عشر والثامن عشر حتى غدا «مصطلح العقلاني يستخدم كثيراً للإشارة إلى المفكّرين الأحرار من ذوي النظرة المقاومة للإكليروس والمقاومة للدين»[1]، إلّا أنه غير مبرر على الإطلاق حين نعالج مسألة المعرفة في الدين الإسلامي الذي يعطي العقل مرجعية مهمة في مجال المعرفة الدينية، كما تمّ توضيح ذلك، وسيأتي المزيد.

لقد تبين معنا مما سبق، وسيزداد وضوحاً فيما يأتي، إن ما يقابل العقل هو الهوى والتخيّلات والمعرفة الجزئيّة الناقصة وليس الدين بأي وجه من الوجوه.

العقل أوّلاً أم النص؟

ثمَّة نظرة أخرى تقول إنّ المعرفة الصحيحة هي التي تنشأ أوّلاً من النصّ، ثمّ من طريق يرشد إليه النصّ، وأنّ العقل يكتسب قيمته من خلال ما يكسبه النصّ من قيمة. هنا سنكون أمام مشكلة تحديد من هو المرشد الأولي في مجال المعرفة: هل النصّ هو الذي يرشد إلى الاعتماد على العقل؟ أم العقل هو الذي يرشد إلى الاعتماد على النصّ؟. وبناءً على ما ذكرنا لا مجال لإعطاء النصّ الموقعية الأولى، بدليل أنّ النصّ يتوقّف الأخذ به على الإقرار بكونه سبيلاً للمعرفة، وهو يتوقّف على الإقرار بموقع صاحب النصّ؛ لأنّ قيمة

---

(١) العقلانية فلسفة متجددة، جون كوتنغهام، ترجمة: محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٧، ص١٢.

النصّ تأتي من قيمة قائله؛ لأننا لا نعني بالنصّ هنا كلّ كلام مكتوب أو مسموع أو مقروء، بل نعني به خصوص النصّ القرآني أو النصّ الصادر عن الرسول ﷺ والأئمّة المعصومين عليهم السلام، والإقرار بموقعية صاحب النصّ يتوقّف على الإقرار بمبدأي النبوة والإمامة المتوقّفين على مبدأ التوحيد، والإقرار بكون المعرفة التي يبلّغها اللّه تعالى لعباده هي المعرفة الأتمّ التي لا نقص فيها ولا بطلان. وهذه كلها تأسيسات عقائدية يتولاها العقل لا غير سواء حين إثبات المبدأين، أم حين تشخيص من هو النبيّ أو الإمام. ولذا كانت المعجزة سبيلاً يستدلّ بها العقل على كون صاحبها مرسَلاً من عند اللّه تعالى، وبالتالي يملك الحقيقة الكاملة والمعرفة التامّة.

وممّا يؤكّد دور العقل في مجال العقيدة أنه لا يمكن الدخول في الإسلام، دخولاً واقعيّاً، إلّا من باب العقل، لأنه دخول مصحوب بالإقرار بالتوحيد والنبوّة «لا إله إلّا اللّه، محمّد رسول اللّه»، والتوحيد لا يُعرف إلّا بالعقل، لا بنقل قرآني أو غيره، والنبوة تُعرف أيضاً بالعقل كما بينّا. ولا يحتاج إثبات دور العقل في مجال العقيدة إلى كثرة كلام، فقد بلغ في البداهة حدّاً يغنيه عن الإثبات.

منهج المعرفة ديني أم عقلي؟

مسألة مهمّة علينا الإشارة إليها ونحن نتحدّث عن دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية، وربما تكون هذه المسألة أحد الألغاز في هذه القضية، ألا وهي: هل إنّ المنهج الذي يجب سلوكه

لتحصيل معرفة دينية يتقرّر في العقل، أم يؤخذ من النقل والنصّ؟ والباعث لهذا التساؤل هو أنّ الدين قد تدخل في كلّ ما له علاقة بهداية الإنسان إلى الحقّ والصراط المستقيم، وحيث إنّ للحق جانبين علميّاً وعمليّاً، وحيث إن المنهج المطلوب اتباعه في سبيل الوصول إلى معرفة بالجانبين مرتبط بتحقق تلك الهداية، كان من الطبيعي التساؤل: هل يعقل أنّ الشرع والدين قد أهمل هذا الجانب الأساسي في الهداية؟ أم أنه تدخّل فيه تدخلاً واضحاً جليّاً؟.

لقد أشرنا فيما سقناه من بحث حول ضرورة أن يكون المنهج مؤسّساً تأسيساً عقليّاً، ولم نقف عند هذه النقطة، وهنا محلّها. والتساؤل المشار إليه لم يتمّ طرحه بشكل صريح في كلمات العلماء الإسلاميين الفقهاء والكلاميين، إلّا أنّ في كلماتهم ما يستبطنه، وربما كان هو أحد مظاهر مذهب الاخباريين من الشيعة الذين أصرّوا على ضرورة اتباع النصّ فقط دون العقل، وبعض الأشاعرة من السنّة والظاهريين منهم. وهذا الإصرار منهم على انتهاج خصوص ذلك السبيل في تحصيل المعرفة يعكس افتراضاً هو أنّ المنهج لا يُعرف بالعقل وإن لم يصرحوا بذلك.

نحن نسلّم بأنّ المنهج دخيل في الهداية بل نعتبره أساسيّاً فيها، كما نسلّم بأنّ الدين تدخّل في كلّ ما له الدخل في تحصيل تلك الهداية، إلّا أنّ الذي نلحظه أنّ الشرع لم يتدخّل في مسألة المنهج، وترك الأمر للعقل، مع إفادته ببعض التوجيهات والإرشادات المنبّهة للعقل في بعض المحطّات. وهذه الحقيقة أقرَّ بها

الأصوليون عموماً عندما يخوضون في مباحث طرق الإثبات، وتحديد ما يمكن أن يكون دليلاً علميّاً معرفيّاً وما لا يكون. ففي مسألة بحث حجية الظواهر يلجأون إلى سيرة العقلاء بعد البناء على أن الشرع لو كانت له طريقة أخرى في التفهيم والإفهام لبيّنها ولكنه لم يفعل، وهذا يعني أنه رضي بطريقتنا المعروفة، وإلّا لنبّه عليها حتى لا تضيع مقاصده ومراداته، إذ الألفاظ أدلّة على المقاصد والمراد. وفي مسألة حجية الخبر الثقة في إثبات وقائع حسية هي قول المعصوم عليه السلام يتمسّكون أيضاً بسيرة العقلاء وأنّ الشرع لم يردع عن تلك السيرة.

إذاً نجد في كلمات العلماء إشارات إلى أنّ الشريعة قد أمضت المنهج العقلي العقلائي في تحصيل المعرفة، كما أنّ العلماء يؤسّسون بحوثهم على فكرة حجية القطع الجازم، وهو فعل للعقل، وقالوا بأنّ حجيته غير قابلة للسلب، سواء كان القاطع مصيباً في قطعه أم مخطئاً. فإنّ المخطئ القاطع بالخلاف لن يلتفت إلى الخلاف مطلقاً، وإلّا لم يصحَّ فرضه بأنه قاطع. وحجية القطع لا يستدلّون عليها بنصّ ولا نقل، بل من طريق العقل، ويجعلونها من بديهيّات المعرفة. ولولا أنّ القطع حجّة بذاته لم يكن بالإمكان إثبات أيّ حجية لأيّ شيء، لأنّ إثبات أيّ شيء لا يكون إلّا بالقطع. إنّ كلّ متتبع للفكر الأصولي والفقهي للعلماء الإمامية يدرك أنّ المنهج المتَّبع عقلي تماماً، وهو الذي يدلّ على أدوات المعرفة المحتاج إليها، وهو الذي يستخرج متمِّمات المنهج من نقل ونصّ.

الفصل الثالث:
حدود دور العقل

«إذا كان لا محالة للعقل لكي يختبر العالم من أن يكون مسلّحاً بالمفهومات، فمن أين تأتي هذه المفهومات؟. والأهم من ذلك كيف لنا أن نثبت لها نوع الصحة الموضوعية الضرورية لإنشاء المعرفة؟ هذه هي المشكلة المحورية في «نقد العقل الخالص». وجواب كانت هو أنّ كلّ مفهومات الفهم مستمدّة من بعض المقولات الأساسية، ويؤكّد كانت أن مقولات الفهم هذه من نحو مقولة الجوهر ومقولة العلية، إنما هي أفكار قبليّة، وبهذا المعنى يمكن رؤية النظرية الكانتية للمقولات اتباعاً للمذهب العقلاني التقليدي في الأفكار الفطرية»[1].

من الواضحات عدم كفاية إثبات دور للعقل في مجال المعرفة الدينية من خلال مطلقات مبهمة بدون أن نبحث في حدود هذا الدور، فالعقل ليس إلهاً ليكون له العلم بكلّ شيء، أو قادراً

---

(١) العقلانية فلسفة متجددة، جون كوتنغهام، مصدر سابق، ص١٠٠.

على العلم بكلّ شيء. ومع ذلك فعندما نريد اكتشاف هذا الدور وحدوده، علينا أن ننطلق من العقل نفسه، أو من طريق يعترف به العقل يكمل بها نواقصه في مجال المعرفة الناشئة عن قصور لديه هي من مقتضيات كونه عقلاً بشريّاً، والبشر أنفسهم لا يمكنهم الوصول إلى الكمال المطلق الذي هو من الصفات المختصّة باللّه تعالى.

«فاللّه تعالى وحده مطلق ومقدّس وقيمته بذاته هو وما يقول ويعمل، أمّا الإنسان أيّ إنسان فهو نسبي أي إنّ قيمته تُقدَّر بالقياس إلى إنسان آخر أو إلى معيار له قيمة ما قد تكون نسبية أو مطلقة»[١]. لكن يمكن للإنسان إذا أنعم اللّه عليه وفتح عليه باب العلم أن يقترب من المطلق، ويمكن أيضاً أن يكون وسيلة وصول هذا المطلق إلى الإنسان النوع وهذا هو حال الأنبياء والمعصومين عليهم السلام.

حدود العقل قديماً وحديثاً:

والحديث عن حدود العقل يتّخذ منحيين مختلفين:

الأوّل: البحث عن هذه الحدود من حيث المنشأ، أي كيف يبدأ العقل بتشكيل المعرفة؟ فهل يبدأ اعتماداً منه على ذاته فقط لا غير؟ أم لديه قَبْليات لا يعرف كيف أتت ينطلق منها كمسلّمات مغروزة فيه؟، وبعبارة أخرى «إذا كان لا محالة للعقل لكي يختبر العالم

(١) كتاب العقلانية العربية والمشروع الحضاري، مصدر سابق، ص٥٦.

من أن يكون مسلّحاً بالمفهومات فمن أين تأتي هذه المفهومات؟ والأهمّ من ذلك كيف لنا أن نثبت لها نوع الصحّة الموضوعية الضرورية لإنشاء المعرفة؟ هذه هي المشكلة المحورية في «نقد العقل الخالص». وجواب كانت هو أنّ كلّ مفهومات الفهم مستمدّة من بعض المقولات الأساسية. ويؤكّد كانت أنّ مقولات الفهم هذه من نحو مقولة الجوهر ومقولة العليّة، إنما هي أفكار قبليّة. وبهذا المعنى تمكن رؤية النظرية الكانتية للمقولات اتباعاً للمذهب العقلاني التقليدي في الأفكار الفطرية»[١].

الثاني: البحث عن الحدود من حيث المنتهى أي ما هو المدى الذي يمكن للعقل أن يصل إليه في المعرفة والإدراك؟

أمّا الكلام من الحيثيّة الأولى فلن نتوسّع فيها، لكنّا نشير هنا، إلى أنّ كلام كانت لم يكن واضحاً تمام الوضوح، فهل أراد من كلامه أنّ تلك القبليات موجودة بالفعل في العقل من حين ولادة الإنسان؟ أم أنه يشير إلى قابليات لدى العقل في اكتشاف معارف بديهية تشكّل منطلقاً لبناء معارف أخرى عليها تتحوّل إلى فعلية عندما يتشكّل الوعي لدى الإنسان، وحين يلامس العقل الواقع ببعديه المادي والمعنوي، خلال مراحل نموّ الإنسان؟ والذي نعتقده هو الأمر الثاني، وهو ما صرّح به القرآن الكريم، بقوله:

---

(١) العقلانية فلسفة متجددة، جون كوتنغهام ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز الانماء الحضاري حلب، الطبعة الاولى سنة ١٩٩٧ ص١٠٠

﴿وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾[1]. ولعلّه هو مراد كانت من كلامه.

وعلى كلّ حال فالمهمّ هنا البحث عن حدود العقل من الحيثية الثانية، وهو بحث شديد الارتباط «السؤال الأساسي المطروح ضمناً أو صراحة عند الفلاسفة، وهو عن سلطة العقل أيستمدّها من ذاته، فهو المرجع الأخير في إنشاء العالم الإنساني وتوجيهه؟ أم أنه يستمدّ سلطته من مرجع أعلى منه له القول الفصل؟»[2].

وتظهر الدعوة إلى استقلالية مطلقة للعقل لدى أرسطو وإن خصّها بعقل الفيلسوف، فقد نقل عنه قوله: «فلا ينبغي أن يتلقّى الفيلسوف القوانين، إذ إنه هو الذي يمنحها، وعلى الآخر أن يطيعه»[3]. وهذه النظرية تطال الشريعة، لأنها من جملة القوانين التي تعرض على أفراد البشر بمن فيهم الفلاسفة. فالفيلسوف من وجهة نظر أرسطو يجب أن يرفض أن يبلَّغ بأي شريعة، لأنه هو صاحب الحقّ في وضعها. وربما كان نظر أرسطو موجّهاً للقوانين المدنية التي كانت تضعها السلطة. ومثل هذه الدعوة تظهر بشكل أو بآخر لدى باحثين معاصرين ويطرحون ما يسمّونه الكفاح من أجل الوصول إلى هذه السيادة.

---

(١) النحل: ٧٨.

(٢) كتاب العقلانية العربية والمشروع الحضاري، مصدر سابق، ص١٢.

(٣) المصدر نفسه.

ويبدو من ديكارت رفضه لهذه الدعوة إذ يقول: «إنّ الناس وإن كانوا مزوَّدين بالحسّ السليم أي العقل بوصفه القدرة الطبيعية على التمييز بين الصواب والخطأ، بين الخير والشرّ، فليس بوسعهم كلّهم تطبيق هذه القدرة، بحيث إنّ أسمى النفوس يمكنها أن تهبط إلى مستوى أفدح الرذائل وأن ترتفع إلى أعظم الفضائل»[١].

فهو يستشعر عدم الأمان في التطبيق الصادق لما يعرفه الإنسان، لأنّ القضية لا ترتبط فقط بالعقول، بل بالنفوس أيضاً، وهنا يكون لطبيعة النفس دورٌ في تطبيق المعارف.

لن نتوسّع في البحث عن حدود قدرات العقل في مجال المعرفة عموماً، وإنما سنحصر البحث في خصوص دور العقل في مجال المعرفة الدينية، ولكنه سيكون مفيداً لكلّ باحث عن دور العقل في مجال المعرفة.

تقسيمات الأصوليين للمعارف العقلية:

جواباً عن هذا السؤال يقسم علماء الأصول المعارف الدينية إلى قسمين: قسم يستقلّ العقل بإدراكه، وقسم لا يستقلّ بإدراكه. ثمّ يقسمون ما يستقلّ بإدراكه إلى قسمين هما: المستقلات العقلية، وغير المستقلات العقلية. وربما يحصل بعض التشويش تجاه هذه المصطلحات لمن ليس خبيراً فيها، لذا علينا توضيح المقصود منها:

---

(١) المصدر نفسه، ص١١.

المقصود بما يستقلّ العقل بإدراكه الكبريات المعرفية التي يمكن للعقل أن ينالها بنفسه من غير مساعدة، لا شرعية ولا غيرها. ولمّا كان الكلام مطروحاً في القضايا ذات البعد الفقهي، يطرحون لذلك أمثلة، مثل إدراك العقل للملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، ومثل إدراكه لقبح العقاب بلا بيان، ومثل حكمه بضرورة إقامة حكم عادل بين الناس وحفظ النظام بينهم، ومثل حكمه بوجوب طاعة اللّه سبحانه وتعالى، ومثل حكمه بالقيمة التامّة لكلّ معرفة قطعية يقينية، ومثل حكمه بقبح الظلم وحسن العدل وهو حكم يمثّل كبرى الكبريات في أحكام العقل العملية والتي تندرج تحتها كلّ الأحكام المتعلّقة بالجانب العملي من حياة الإنسان والمجتمعات.. والأمثلة على ذلك كثيرة.

والمقصود مما لا يستقلّ العقل بإدراكه القضايا المعرفية التي لا سبيل أمام العقل للوصول إليها، مثل حجيّة المعارف الظنية وقيمتها. فالعقل يستطيع أن يقرّر بنفسه أنّ ما بلغ مستوى العلم الجازم حجّة لا تنقطع، لكنه لا يستطيع أن يقرّر حجيّة الطرق الظنية في تحصيل المعارف الدينية، بمعنى أنه يقرّر من حيث المبدأ أنه لا قيمة لها إلّا إذا أقرّ الشرع قيمتها. وممّا لا يستقلّ العقل بإدراكه من القضايا مقاصد الشريعة، فإنه وإن استطاع إدراك بعضها، لكنه لا يستطيع إدراك الكثير منها مستقلاً عن الشريعة.

والمقصود من المستقلات العقلية صنف من تلك القضايا

الكبروية التي استقلّ العقل بإدراكها، وهو الصنف الذي لا يحتاج أيضاً إلى أيّ معونة من ضمّ مقدّمات وقضايا غير عقلية إلى تلك القضية الكبروية، لترتيب النتائج المعرفية عليها، وإنما يحتاج فقط إلى تشخيص المصداق لا أكثر. فمثل قضية قبح الظلم ممّا يستقلّ العقل بإدراكه، وممّا يستقلّ العقل بترتيب النتائج على كلّ مصداق تمّ تشخيصه أنه من الظلم، كضرب الولد في غير مورد التأديب، أو الضرب في مورد التأديب بما يزيد عن مقتضى التأديب، فيدرك العقل في هذه الحال قبح الضرب.

أمّا الصنف الآخر فهو القضايا الكبروية التي يستقلّ العقل بإدراكها، لكن لا سبيل له لتحصيل نتائج منها إلّا بمعونة ضمّ قضايا تُنال بغير العقل، وأمثلة ذلك إذا طبّقنا هذا المعنى على البحوث الفقهية، قضية وجوب مقدّمة الواجب. فهذه قضية يستقلّ العقل بإدراكها، لكن لا بدّ من ضمّ مقدّمة إليها لتحصيل نتيجة منها، كضمّ قضية وجوب الحج، وقضية أنّ السفر مقدّمة له، ليتمّ بعد ذلك تطبيق قضية مقدّمة الواجب واجبة. فما لم يُعلَم وجوب الشيء، لا سبيلَ لأن يُعرف وجوبُ مقدّمته. والمعرفة بوجوب الشيء تُنال من الشريعة عادة.

بتعبير آخر غير المستقلّات العقلية هي عبارة عن معرفة ناشئة من كبرى يستقلّ العقل بإدراكها وصغرى لا يستقل العقل بإدراكها، أمّا المستقلّات العقلية فهي معرفة ناشئة من كبرى وصغرى يستقلّ العقل بإدراك كليهما.

إذاً التقسيم إلى ما يستقلّ العقل بإدراكه وما لا يستقلّ لوحظ فيه نفس المدرك، أمّا التقسيم إلى المستقلّات العقلية وغير المستقلات فهو تقسيم لما يستقلّ العقل بإدراكه بلحاظ النتائج المترتّبة على ذلك المدرك.

تشكّل هذه التقسيمات أحد المستندات الرئيسية في مسألة النبوة، ذلك أنّ الإيمان باللّه تعالى لا يكفي للإيمان بالنبوّة ما لم ندرك الحاجة إليها في مجال الهداية والشريعة. وإذا اقتنع امرؤ بأنّ العقل قادر على أن يستقلّ بمعرفة سبيل الهداية وطريقة الشريعة بشكل كامل لاستغنينا بذلك عن النبوّة. وربما تكون إحدى الخلفيات التي تختبئ خلف بحث استقلالية العقل في مجال المعرفة الدينية إثبات إمكانية الاستغناء عن النبوّة وبالتالي عن النصّ، مع أنّ وجود الشريعة نفسها التي يعترف بها أتباع الدين الإسلامي يشكّل دليلاً على الحاجة إليها، وعدم استقلال العقل في الوصول إليها، إلّا أنه دليل مختصّ بمن آمن بالشريعة والإسلام. ودليليتها على ذلك تنبع من فكرة أنّ اللّه تعالى حكيم لا يكلّف اللّه الناس عبثاً، فلو لم تكن الشريعة مورد حاجة لم يكن هناك داع لإرسال الرسل وأمرهم بتبليغ رسالاتهم، إذ لم يأتوا ليبلّغوا عقيدة مجرّدة عن الشريعة. بل إنّ الإيمان باللّه تعالى قد لا يحتاج إلى تبليغ، إلّا إذا استحكمت الشبهات، فهنا يمكن لأي عاقل أن يتصدّى لتلك الشبهات. ولو كانت الشريعة مختصّة بزمان معين، وكان للعقل قدرة بعد مضي قرون من الزمن على أن يستقلّ بنفسه

في إدراك الشريعة وما يحسن فعله وما يقبح، لكان من الطبيعي أن يُشار إلى ذلك في الشريعة، ولو على سبيل الإباحة، ولتمّ التصريح بكون الشريعة ذات أمر زمني تنتهي عنده، وليس كذلك، بل شريعته تبقى كذلك إلى يوم القيامة كما تؤكد النصوص الدينية.

نعم يبقى البحث على حرارته بالنسبة لمن لم يؤمن بالدين، ويربط إيمانه بالدين بحاجته إلى الشريعة، فما لم يقنع بالحاجة لن يبحث عمّا إذا كانت هناك نبوة وشريعة وبالتالي لن يبحث عن وجود دين ليلتزم به. وسرّ وجوب البحث في النبوّة هو الاعتقاد بعدم استقلالية العقل في مجال معرفة طريق الهداية، وما يرضي اللّه تعالى صاحب الملك الأوحد الأصيل لكل ما في هذا الكون.

إذاً يعود البحث مع هؤلاء إلى البحث في فلسفة النبوّة، وقدرة العقل على القيام مقامها، وهذا يتوقّف على مدى سعة الدور التي نؤمن بها نحن لا كبشر بل كعقول، أي السعة التي يؤمن بها العقل والفسحة التي يراها من حقه ليكون هو الرسول الإلهيّ الأوحد للبشر.

إذا آمن العقل بهذه القدرة المستقلّة يسقط الاحتجاج بقوله تعالى: ﴿ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْۖ أَمۡ عَلَى ٱللَّهِ تَفۡتَرُونَ﴾[1] فإنّ غاية ما يُستفاد من هذه الآية أنه لا يجوز إسناد شيء إلى اللّه تعالى في مجال الشريعة أو غيرها ما لم يأذن به اللّه تعالى، ومع الإيمان

---

(١) يونس: ٥٩.

بتلك القدرة للعقل يكون إيداع هذه القدرة فيه في حدّ نفسه إذناً، ولا يكون الأخذ بما يقوله العقل افتراء. وهذا المقدار نؤمن به نحن المسلمين في دائرة معينة في مدركات العقل إلّا أنّ النقاش هنا في تحديد تلك الدائرة وهل هي بالسعة التي تغني عن النبوّة، على ما يدّعيه غير المؤمنين من الباحثين في مجال المعرفة؟. إلّا أنّ البحث لا بدّ أن ينطلق من أسس صحيحة ترتبط بالنظرة إلى الكون، وعلاقة العبد بربّه. وإنّ الإعراض عن هذه الأسس يجعل البحث هجيناً. لأنك تكون قد انطلقت من فرضية الاستغناء عن النبوّة، من دون أن تكلّف نفسك عناء إثباتها، واستنطاق العقل فيها.

يلمح العلامة في الميزان إلى ثغرة في هذا البحث عند أولئك من خلال إشارته إلى «أنّ الاستدلال على خصوصيّات ما جاء به الشرع في المعاد بالمقدمات الكلية العقلية غير مقدور لنا، لأنّ العقل لا ينال الجزئيات، والسبيل فيه تصديق ما جاء به النبي الصادق من طريق الوحي للبرهان على صدقه»[1]. وكم تاهت عقول واضطربت نفوس في تطبيق كبرى كليّة متّفق عليها بينها، لكنها اختلفت اختلافاً شديداً في تطبيقاتها. ولو أنّ العقل قادر على الاستغناء عن النبوّة، لما اختلفت العقول هذا المقدار من الاختلاف في نظرتهم إلى القيم والسلوك العملي المطلوب، وفي

(١) الميزان، ج١ ص٤١٢.

القوانين المسنونة لدى عديد من الدول التي تدّعي أنها بلغت مقاماً عالياً في البحث والمعرفة. فهل يمكن إيكالنا إلى عقول تختلف إلى هذا الحد، وتضطرب فيما بينها بهذا المقدار؟!

وكنموذج على ذلك نذكر أنّ العقل يقرّر بديهية حفظ المجتمعات وحقوق المظلومين وردع الظالمين، لكن هل اتفق العقلاء، وأقرّ العقل سبيلاً واضحاً لذلك؟ هل يكفي علمنا بهذه الكبرى لننطلق في تحديد الآليات كيفما كان؟ ألا تختلف العقول في قانون العقوبات؟ وفي القضاء بين الناس؟ وفي الأنظمة التي تحفظ الحقوق وتمنع الظلم؟ والأمثلة في هذا المجال كثيرة.

عدم الاطّلاع الكافي على الفكر الأصولي الاجتهادي:

والثغرات في هذا البحث لا تقتصر على الباحثين في المعرفة الدينية من غير المؤمنين، بل نجد بعضاً منها لدى الباحثين من المؤمنين، كقول من قال: «لا يمكننا إهمال معطيات العلوم والمعارف التي أصابها البشر، وإذا تصادمت بعض هذه المعطيات فعلاً مع النصوص الدينية فلا مندوحة لنا من العدول عن ظواهر هذه النصوص. وقد استجاب السلف لمثل هذا العدول غير أنهم ضيّقوا مجاله بطريقتين لا تصمد أيٌّ منهما اليوم أمام النقد وهما:

١) العدول عن الظواهر عندما تتعارض مع المستقلات العقلية كتفسير اليد الإلهية في «يد الله فوق أيديهم» بالقدرة الإلهية.

٢) أنهم قصروا العدول على العقل النظري بينما نحتاج إليه اليوم في مجال العقل العملي. السلف قالوا إنّ الشخص إذا صدر عنه رأي يتنافى ظاهريّاً مع استحالة اجتماع النقيضين لا بدّ من العدول عن ظاهر كلامه إلى معنى آخر، ولكنّ ثمّة مستقلات عقلية للعقل العملي أيضاً ولعلّ من أبرز مستقلاته العدالة أو الحرية»[1].

عجيب أمر قائل هذه الكلمات كيف يدَّعي أموراً لم يدَّعِها أحد قبله ولن يدَّعيها أحد بعده. ويمكن إظهار وجوه من الخلل في كلامه، فمن ذلك زعمه اقتصار العلماء في مسألة العدول عن ظاهر النص بخصوص العقل النظري. فإن ظاهر النصّ الظني يُعْدَلُ عنه إذا قام الدليل القطعي على خلافه، من غير فرق بين أن يكون هذا الدليل القطعي الجازم عقليّاً أو غير عقليّ. ولا فرق أيضاً في القطع الجازم العقلي بين أن يكون من مدركات العقل النظري أو مدركات العقل العملي. فمثل قبح العقاب بلا بيان من مدركات العقل العملي، ومثل قبح التكليف بغير المقدور من مدركات العقل العملي. وكلّ نصّ يدل على عقاب بغير بيان مطروح. وكلّ نصّ يدلّ على التكليف بغير المقدور مطروح. صحيح أنّ قبح التكليف بغير المقدور ينطلق من أنه طلب المحال، والمحالية من مدركات العقل النظري، لكنْ تفرّع من هذا العقل النظري عقل عملي. لكنّ الصحيح أيضاً أنّ قبح العقاب بلا بيان لا ينطلق من أيّ عقل نظري.

(١) مقالة في العدد نفسه من المجلة لمصطفى ملكيان حول «هرمنيوطيقا القرآن وتساؤلات العقل الحديث»، ص١٢٤.

والأسوأ فيما قاله، اعتبار الحرية من المستقلّات العقلية، وساق ذلك سوق المسلّمات، وأنها من النتائج التي حُسمت في هذه الأيام، وأنها من القضايا العقلية الجازمة. لقد أوضحنا معنى المستقلات العقلية، فأيّ عاقل يرى أنّ الحرية هي من هذا القبيل. لقد بيّنّا في كتاب خاصّ عن الحرية أنها ليست كذلك على الإطلاق، وأنه لا حرية للعبد بإزاء اللّه تعالى، ولا قيمة لهكذا حرية، ليتمّ الإيحاء بأنّ أيّ تقييد لحرية العبد ضرب لهذا العقل القطعي العملي الجازم. ليس الأمر كذلك، هذا افتراء على العقل والعقلاء، واستسهال أقاويل من غير تأسيس ولا بيان. لقد بيّنت الشريعة أنّ العبد ليس حرّاً بإزاء اللّه تعالى. ولذا كان للّه تعالى أن يوجب ويحرم، كما له أن يبيح. وله أن يجعل العبد تحت طاعة عبد آخر، طاعة مولوية حاكمية، كوجوب طاعة النبي المعصوم، والإمام المعصوم. ليس الأمر منطلقاً من حقّ النبيّ والإمام على العباد، بل من جَعْل اللّه تعالى هذا الحق للنبيّ والإمام على العباد. وإذا جعل اللّه تعالى هذا الحقّ على العباد، والعباد ليسوا أحراراً بإزاء اللّه تعالى، فليس لهم سوى الانصياع لما أراده اللّه تعالى. ولو أُريدَ تحكيم النصوص على أساس الحرية لبطلت كلّ الشريعة، لأنّها في واجباتها وتحريماتها تنافي الحرية، في كلّ مجالات الشريعة الفردية منها والاجتماعية. نعم العقل يحكم بأصالة الحرية المعروفة لدى العلماء الأصوليين باسم أصالة الإباحة أو أصالة الحلّ أو أصالة البراءة إلّا أنّ هذه أصول ظاهرية، وليست واقعية. وهي ليست قطعية جزمية بتيه، بل

هي معلّقة على عدم ورود حكم من الشرع يخالفها، فإذا ورد من الشرع ما يخالفها رفع العقل يده عن الحرية والإباحة والبراءة(١).

وأما عدم إمكان إهمال المعطيات التي تنتجها المعارف البشرية في فهم النصوص فهو صحيح في الجملة وليس دائماً، وهو من حيث الإجمال معترف به لدى الأصوليين إذا أمكن إثبات قيمة تلك المعارف أي كونها قطعية يقينية ناشئة من مقدّمات مثبتة يقينية، وفيما عدا ذلك الأمر غير محسوم، ولم يرد بيان كاف مبرهن عليه من أصحاب تلك الدعوة للبناء على المعارف إن لم تكن يقينية. وممّا يشهد على اعتراف الأصوليين بمبدأ عدم إهمال المعطيات المذكورة صرفهم طرح بعض الروايات أو صرفها عن ظواهرها فيما يتعلّق بمسألة كروية الأرض بسبب ما توصّل إليه العلم في زمن سابق من حقائق فيها رغم أنّ بعض الجامدين على الظواهر من الاخباريين من الشيعة ومن بعض المذاهب السنيّة يصرّون على عدم كروية الأرض، إلّا أنّها مذاهب صار يستحي أصحابها من الجهر بها.

إنّ التقسيمات التي ذكرناها وإن رسمت حدوداً بين مدركات العقل ونصوص الشريعة إلّا أنّ هذا لا يلغي ما سبق وذكرناه من حاكمية العقل على مسألة النصّ وفهمه وسلوك الطرق الاستدلالية

(١) راجع لمزيد من التفصيل كتاب الحرية الفكرية والسياسية في ظلّ الحكم الإسلامي، للمؤلّف. وقد أوضحنا في هذا الكتاب أن الحرية ليست ذات قيمة ذاتية، ولنا مؤلف آخر قيد الإعداد حول الحرية في سياق سلسلة عقيدتي، نسأله تعالى التوفيق لإتمامه.

لاستنباط الأحكام الشرعية، فلا زال دور العقل محفوظاً على هذا المستوى لا يتزلزل ولا يتبدّل.

تساؤلات حول فسحة العقل:

ما يزال الباحثون في المعرفة الدينية ودور العقل في تشكيلها، ومدى الفسحة التي يمكنه التحرّك فيها في بداية الطريق، وما زالوا في طور طرح الأسئلة، ولم يصلوا بعد إلى الأجوبة. أسئلة تَمَّ تجاوزها من قبل علمائنا الأصوليين منذ مئات السنين، لأنهم عثروا على أجوبتها وانتهى الأمر، ورغم كل إعادة النظر في تلك الأسئلة، نجد أنفسنا أمام نفس الأجوبة لا عن تقليد لما سبق، بل لأنّ العقل نفسه هو الذي يعيد التأكيد على تلك الأجوبة.

فمن تساؤلاتهم التي يطرحونها: إنّ العقل العربي بدأ «يُطالب حييّاً باستقلاله عن النصّ، لا لأنه يرفضه فالنصّ ما يزال مقدّساً على العموم عند الجميع، رغم اختلاف مذاهبهم الدينية والسياسية، إلّا أنّ للعقل مواقعه عليه أن يبحث عنها ويجدها ويحتلها»[1].

والغريب أنّ العقل يطالب - برأي صاحب هذا القول - باستقلال عن النصّ مع أنّ النصّ مقدّس. فهل يقصد أنّ النصّ مقدّس عند الناس لا عند العقول حتى يطالب العقل بموقعه المستقلّ عن النص؟ وسياق الكلام يعطي أن العقل يطالب باستقلاله عن النصّ كلية، وأنّ عليه أن يطرد النصّ حيث يجد العقل موقعه فيه، فهذا هو

(١) كتاب العقلانية العربية والمشروع الحضاري، مصدر سابق، ص٥٨

معنى يحتلّها. والتعبير بالعقل العربي تعبير عن عقلاء العرب، أو المفكرين العرب، لا عن العقل. وهذه مغالطة أخرى من مغالطات مدّعي العقلانية، إذ يستعملون العقل، ويقصدون به الفكر، ويريدون للفكر أن يستقل مهما كانت قدراته محدودة، لأنّ المفكّرين العرب يبحثون بحياء عن الاستقلال عن النصّ. يُراد لنا أن نسلّم رقابنا للمفكّرين العرب، لا للعقل، وإن استعملوا مفردة العقل.

ومنها: «من واجب العقل بالمقابل أن يرسم هو ذاته حدوده إذ يحدّد بدقّة الموضوع الذي تمكّنه وسائله من بحثه فلا يتجاوزه إلى غيره، لا يتخطّاه إلّا عندما تتوافر له الوسائل، فالعقل هو الضامن لحرية الإنسان ولإنسانيته كما أنه الطريق الأسلم إلى اللقاء مع الآخر، بهذا الشكل تكوّنت وتتكوّن الفسحة العقلية واتّسعت حتى صارت إلى ما هي عليه الآن»(١).

أوافق على أنّ العقل هو الذي يرسم حدوده، والموضوعات التي يمكنه أن يقرّرها بنفسها. لكنّ الضامن لإنسانية الإنسان هو الشريعة، وهذا أيضاً يقرّره العقل. والفسحة العقلية الموجودة الآن التي تتسع إلى حدّ الإعراض عن الشريعة ليست فعل خير، بل هو تعدٍّ على الواقع بحجّة العقل، والعقل منها براء.

ومنها: «أنّ الشيء إذا لم يكن مبرهناً عليه فلا يعني هذا بالضرورة أنه غير صائب، ولا يمكن القول إنّ المزاعم ستكون

---

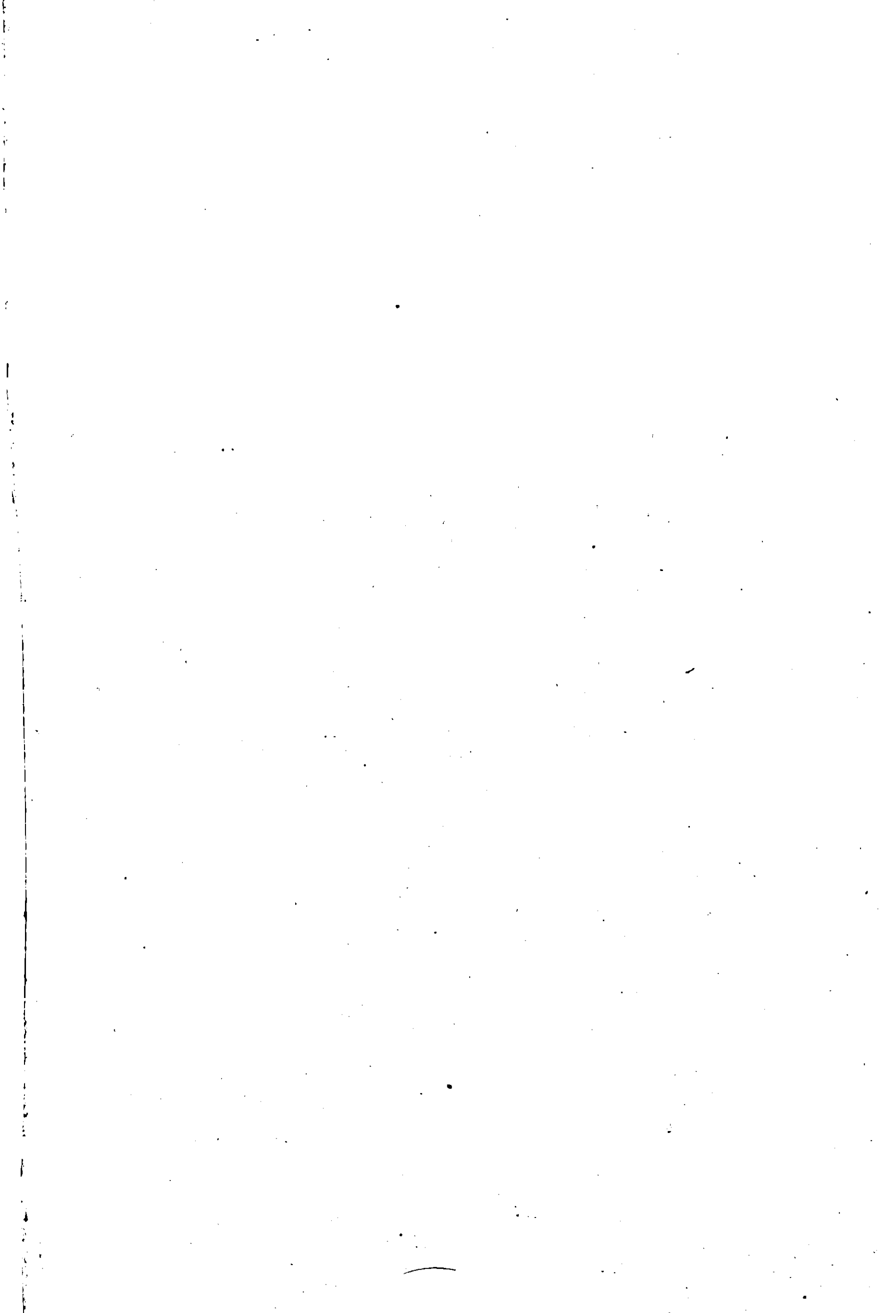
(١) كتاب العقلانية العربية والمشروع الحضاري، مصدر سابق، مقالة د. أنطوان المقدسي: العقل وغير العقل في الوجود العربي بدايات، ص٢٢.

خاطئة إذا كانت الأدلّة عليها ضعيفة، فضعف الأدلّة أو الافتقار إليها لا يخوّلنا أن نحكم على الأمور بالخطأ والزيغ، وبالتالي فإنّ المجال لا يزال مفتوحاً أمام المتديّن لأن يبقى على آرائه رغم أنّه لا يستطيع إقامة الأدلّة والبراهين القاطعة لصحتها، فمجرد الافتقار إلى الدليل لا يتحتّم علينا التخلّي عن متبنياتنا إلّا إذا داهمتنا أدلّة على تهافتها»[١].

نعم قد يتفاوت الواقع مع طريقة وصولنا إليه، وكشفنا عنه، فقد لا نملك وسائل الكشف الكافية، ولا الأدلّة التامّة، ومع ذلك فقد يكون ما لا نملك عليه دليلاً كافياً هو الواقع الصحيح. هذه حقيقة لا ريب فيها. لكن هل إنّ آراء المتديّن هي هكذا حتى يبقى على آرائه؟ وهل هو ضعيف الحجّة إلى هذا الحدّ، ويؤمن بما يفتقر إلى الدليل عليه؟. هذا ممّا تأثّر به الناس في علم الكلام، إذ زعموا أنّ وظيفته الدفاع عن الرأي كيفما كان، وبأيّ استدلال ولو كان ضعيفاً، هو دفاع عن النفس. لكنّ الحقيقة أنه لا قيمة لأيّ رأي لا دليلَ عليه قويّاً، ولا حجّة عليه تامّة. وأيّ متديّن يتديَّن بآراء من هذا القبيل ضعيف العقل، قد خالف توجيهات ربّه والقرآن الكريم. نعم ليس له أن يردَّ بشكل حاسم رأياً لم يجد عليه دليلاً قويّاً، لكن ليس له أن يتبنّاه. لكن مَنْ يقرّر ضعف الدليل، وضعف الحجة؟ وأيّ عقل يقرّر ذلك؟. أسئلة لا بدّ لها من إجابات.

---

(١) مقالة في العدد نفسه من المجلة لمصطفى ملكيان حول «هرمنيوطيقا القرآن وتساؤلات العقل الحديث»، ص١٢٨.



الفصل الرابع:
عن أيّ عقل نتحدّث؟

إنّ القدرات التي نثبتها للعقل أو التي علينا أن نعترف بامتلاكه لها واقعاً وتكويناً، لهي قدرات أكّدتها جملة من النصوص:

فعن أمير المؤمنين علي عليه السلام: «لا مال أعود من العقل»[1].

وقال عليه السلام: «ليس الرؤية مع الأبصار. وقد تكذّب العيون أهلها. ولا يغشّ العقل من انتصحه»[2].

وقال عليه السلام: «أغنى الغنى العقل، وأكبر الفقر الحمق»[3].

وقال رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم: «استرشدوا العقل ترشدوا، ولا تعصوه فتندموا»[4].

وقال عليه السلام: «خلق اللّه العقل من أربعة أشياء: من العلم والقدرة والنور والمشيئة بالأمر، فجعله قائماً بالعلم دائماً في الملكوت»[5].

---

(١) نهج البلاغة، ج٤ ص٢٦، شرح الشيخ عبده.

(٢) المصدر نفسه، ص٦٨.

(٣) المصدر نفسه، ص١١.

(٤) مستدرك الوسائل، للميزرا النوري، ج١١ ص٢٠٧.

(٥) الاختصاص، المنسوب للشيخ المفيد، ص٢٤٤.

إلّا أننا عندما نبحث عن مدى استقلالية العقل، ونعتني بالتأكّد ممّا سبقت الإشارة إليه حول الفسحة الواسعة التي يمتلكها العقل بجعل تكويني قدّره اللّه تعالى فيه، نجد أنفسنا محتاجين إلى بحث آخر ربما لا يقلّ أهمية عن ذلك البحث، يتلخّص في الإجابة عن التساؤلات التالية: عن أيّ عقل نتحدّث؟ هل نتحدّث عن عقل كلّ إنسان مهما بدا بسيطاً؟ أم نتحدّث عن عقل بلغ من العلم والمعرفة مرحلة سامية؟ وما هو السموّ الذي يجب أن نبني عليه لنعطي ذلك العقل ذلك المدى من الفسحة في مجال المعرفة؟.

ما هي المعرفة العقلية؟

هل كلّ معرفة تنسب إلى العقل هي معرفة عقلية حقيقةً؟ وهل يكفي مطلق ادّعاء، وتلبيس أي معرفة لباس العقل لتكون معرفة عقلية؟ كيف يتمّ التمييز بين الأفكار الصادرة عن عقل سليم، والأفكار الصادرة عن ميول وأهواء؟ ولا تحتاج القضايا التي تعبّر عن ميول وتلبس لباس العقل إلى شواهد. وهل هذا الخلط والتزييف الحاصل أحياناً يفقدنا الثقة بمدركاتنا وبالعقلانية، أم يدعونا إلى البحث بهدوءٍ عن الخطّ المائز بين هذا وذاك؟.

ما هي مسؤوليّات العاقل تجاه عقله، وتجاه الفكر والإنسان، في حسن استخدام العقل، وتجنب تأثيرات الأهواء والميول ؟ أليس للعقل نداء للعاقل أن يحسن استخدامه، أن لا ينسب إليه ما ليس له، وما هو بريء منه؟

لماذا يوجد انطباع أنّ المثقّف لا يشعر بأيّ مسؤولية من هذا القبيل؟ ولماذا يشعرنا أنه يستسهل طرح الآراء والأفكار، وينسبها إلى العقل، بينما يكون في الحقيقة كمن يحدّث نفسه بصوت عال لا أكثر؟ ولماذا نشعر أن المثقّف عادة لا يبحث عن المقوّمات الأساسيّة المطلوبة في تكوين الشخصية الفكرية حين طرح الآراء والأفكار، ونراه يفرّع فروعاً بدون تأسيس أصول صحيحة لها، ولا تمتين مرتكزاتها؟ كمن يفرّع أموراً مرتبطة بنظرة الإنسان إلى الخلق والكون، بدون أن يكون قد أسّس للنظرة نفسها تأسيساً واضحاً مبيناً. وكمن يفرّع أموراً مرتبطة بآليّة معينة في فهم الدين، دون أن يبرز بوضوح وبأدلّة الآلية التي يقترحها. وهي تأسيسات تحتاج إلى نفَس طويل، وبحث معمّق قلّما نجده لدى كثير من المثقّفين، حتى الذين يُشار إليهم باسم الدكتور الفلاني، والبروفسور الفلاني، لا نجد لديه إلّا نتفاً من المناقشات التأسيسية لا يكفي للبناء عليها.

والقرآن يشير بوضوح إلى مسؤولية الإنسان أمام العقل، وكلّ وسائل الإدراك لديه، فقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾[1].

وقد أشرنا فيما سبق إلى مفهوم العقل، وأنه غريزة أو ذو غريزة، وهو تعبير عن امتلاك قدرة في تحصيل المعارف والكليات، إلّا أنّ هذه القدرة ليست على نسق واحد، وبمستوى واحد لدى جميع

(١) الإسراء: ٣٦.

الناس، وجميع العلماء. فكلُّ عقل وكلُّ قدرة، هناك قدرة وعقل أسمى منهما، قد يستعين بهما للوصول إلى كمال بعد كمال، والى تطوير قدراته، وتحسين إمكانياته، وطيّ طرق المعرفة ومراحل التفكير. ولذا كانت الاستفادة من تجارب الآخرين، وأفكارهم، ومشاورة الآخرين من بديهيّات الفكر الإنسانيّ، ودعوات العقل الطبيعية. وقد أكّدت النصوص الدينية هذه الحقيقة، فعن أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ: «من شاور الناس شاركها في عقولها»[١]، وفي مقابل هذا النهج نرى قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «من استبدَّ برأيه هلك»[٢].

كما أكّدت النصوص تفاوت الناس في عقولها وقدراتها، فعن الإمام الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ: ما كلّم رسول اللّه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ العباد بكنه عقله قطّ. قال: وقال رسول اللّه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: إنّا معاشر الأنبياء أُمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم[٣].

وادّعاء الاستغناء عن العقول غرور لا يقبل به العقل نفسه، ولا هو من صفات العاقل الذي ينشد المعرفة والفكر والحقيقة. ولذا أكّدت نصوص دينية أشرنا إليها فيما سبق، على أنّ الحكمة ضالّة المؤمن.

وإذا احتاج العقل إلى مساعدة من عقل أعلى وأسمى، فالتلميذ

---

(١) نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده، ج٤ ص٤١.

(٢) المصدر السابق.

(٣) الكافي للكليني، ج١ ص٢٣.

يستعين بقدرات أساتذته، وكبار أهل العلم في اختصاصه، فيقرأ ما يكتبون ويطّلع على أفكارهم وخلاصة مداركهم، فلِمَ لا نعترف بأنّ الدين يعبّر عن العقل الأسمى والأعلى الذي لا عقل فوقه، فنستفيد ممّا أفاضه علينا من معارف وقيم؟ لا نقصد بالدين هنا إلّا الدين الذي أنزله اللّه تعالى على رسوله ﷺ، وحُفظ لدى أئمة أهل البيت عليهم السلام.

وقد بينّا فيما سبق أنّ العقل ليس مقابلاً للدين ولا للنصّ الديني، ومن الواضح أيضاً أنه ليس دون العقل شأناً، بل إنّ العقل نفسه يعترف بعلوّ الدين وأستاذيته للعقل، وبالتالي فهو في نظر العقل نفسه بمثابة العقل الأعلى، ولهذا انعكاسات كثيرة في مجال الفكر والمعرفة قد تمّت الإشارة إليها ضمناً في بعض الفصول السابقة.

العقل القطعيّ والظنيّ:

ثمّ إننا عندما نتحدث عن العقل ومدركاته فهل علينا اتباع كلّ ما يدركه العقل، مهما كان مستوى الإدراك، أي سواء أكان ظنيّاً أو قطعيّاً؟ ما هو رأي العقل نفسه في هذه القضية، وما هو الفرق، عنده، بين المدركات القطعية والمدركات الظنية؟.

وحين الحديث عمّا لا يقبله العقل أو يرفضه فهل رسمنا حدوداً للفرق بين ما لا يُقبَل على مستوى الاستبعاد وبين ما لا يُقبَل على مستوى المنع، وهل الاستبعاد يرقى إلى مستوى الاستحالة في التعامل مع المعارف الدينية وغيرها؟ وكيف نعرف استناد استبعاد

إلى العقل وآخر مستند إلى جهل؟ أَوَليس هناك فرق بين استبعاد ناشئ عن إحاطة بالشيء من كلّ جهاته وبين استبعاد ناشئ عن استغراب أو عدم انس للنفس بالقضية؟ ألا نلحظ هذا التمييز في كلّ المعارف الإنسانية، والعلوم الحسيّة؟. وربّ شيء بدا في نظر عقل عاقل بعيداً ومستغرباً ثبت تحقّقه فيما بعد، وربّ شيءٍ ظنّ العقل بوقوعه فتبيّن عدمه، والعالم مليء بتجارب سابقة وحاضرة على هذه القضية.

ومع إدراك هذه الحقائق، ومشروعية هذه الأسئلة، نشهد جنوحاً نحو العمل بالظنّ باعتبار أنه لا مجال بعدُ لليقين والحقائق اليقينية[١]، كلّ ذلك تأثراً بالتطوّرات العلمية التي ظهرت على مدى القرن السابق، فكما أنّ العلوم تتقدّم، مع الأخذ بعين الاعتبار فسحة من الاهتمام بالظنّ، وعدم الاقتصار على اليقينيات، نعْلَمُ أن التطوّرات العلمية أثبتت إمكانية الوصول إلى حقائق قطعية، وأنّ الظنون مجرّد وسائل تمهد للبحث عن الحقائق العلمية. ومع ذلك فإنّا لا ندَّعي أنّ الظنّ لا مكان له في مجال المعارف، ولذا نجد في أصول الفقه مباحث تحت عنوان «الظنّ المعتبر»، أي هل هناك ظنّ قام الدليل على صحّة الاعتماد عليه أم لا؟ أمّا أن يُجعل كلُّ ظنّ ذا قيمة كقيمة العلم فهذا منطق لا مجال له لا في العقول، ولا في المعارف، ولا في العلوم الحسية. أَوَليس شأن

(١) مدخل إلى علم الكلام الجديد، من سلسلة كتاب قضايا إسلامية معاصرة، الكتاب السادس، ١٩٩٨، لمحمد مجتهد شبستري، ص٣٢، ٣٣.

العلم إلغاء الظنون التي لا قيمة لها وطرد الأوهام من عقول الناس، مع أنها ظنون عندهم؟ أَوَليس العلم عاملاً على تنقية المعارف من الشوائب، مع أنها قد تكون ظنوناً لدى أصحابها؟.

فالعمل بالظنّ لا يمكن إلّا بعد التمييز بين الطرق الموجبة للظنّ، فمن يحصل له الظنّ من منام، لا يصحّ اعتباره معرفة صحيحة. لا بدّ من الدليل على صحّة الاعتماد على طريق، كما قام الدليل على عدم صحّة الاعتماد على طرق أخرى كان الناس يعتمدونها في تكوين قناعاتهم. فلا قيمة لطريق ظني إلّا إذا ثبتت قيمته من دليل آخر معتبر. وهذا أيضاً مدرك عقلي سليم، كما يدرك أيضاً أنه لو قام دليل معتبر على صحة الاعتماد على طريق، فهذا لا يلغي احتمال الخطأ واحتمال أن يكون الواقع خلاف ذلك الطريق الظنيّ.

ومن هنا نجد تنبيهات كثيرة في القرآن الكريم، على أنّ كثيراً من الظنّ لا قيمة له، وأنه إنما ينبعث من وسائل وطرق لا قيمة لها، بل إنّ جملة من الظنون هي مجرّد انعكاس لآمال وميول وأهواء، وليست نتيجة طرق معرفية سليمة. وفي هذا قال اللّه تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾[1]. وقال تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا * فَأَعْرِضْ عَن مَّن تَوَلَّىٰ عَن ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا *

(١) الجاثية: ٢٤.

ذَٰلِكَ مَبْلَغُهُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ﴾[١].. وقال تعالى: ﴿أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰٓ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[٢]، وقال تعالى: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[٣].

وهي آيات يمكن ذكرها أيضاً في سياق العلاقة بين المعرفة والتقوى، أو العقل والتقوى، وقد سبق منا الكلام في هذه العلاقة.

وفي مقابل التطرف في الدعوى إلى الاعتناء بكلّ ظنّ، نجد في المقابل تطرّفاً آخر يذهب إلى حدّ عدم الاعتناء بأي فكرة يمكن أن يتطرّق إليها أدنى شكّ، فقد نُسب إلى ديكارت أنه قال: «قرّرت أن أرفض أيّ شيء استطعت أن أتخيل فيه أقل الشكّ وأعده باطلاً بصورة مطلقة لكي أرى هل سأترك في النهاية مع اعتقاد ما لا يقبل الشكّ على الإطلاق»[٤]. فإن عُدّ المشكوك باطلاً بصورة مطلقة لا يصحّ على الإطلاق، ومجرّد أنه استطاع أن يتخيّل فيه أقل قدر ممكن من الشكّ لا يكفي للبناء على بطلانه، إذ يمكن للعقل أن يتجاوز بعض الشكّ، من خلال آلية صحيحة تعتمد للبناء على الظنّ. ربما كان ما قاله ديكارت يصحّ لو أنه أراد أن يقرر ذلك

---

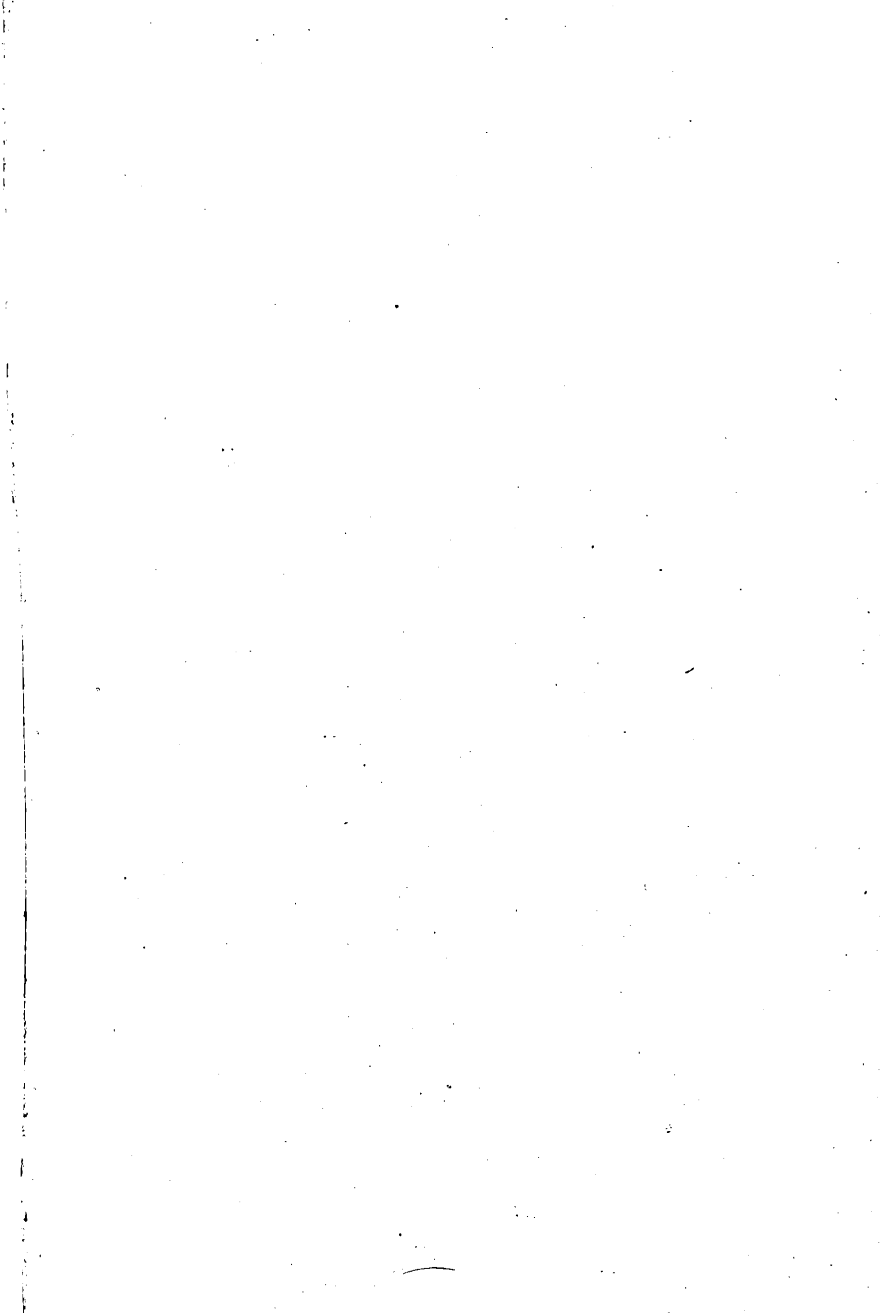
(١) النجم: ٢٨ - ٣٠.

(٢) الرعد: ١٩.

(٣) يوسف: ١٠٨.

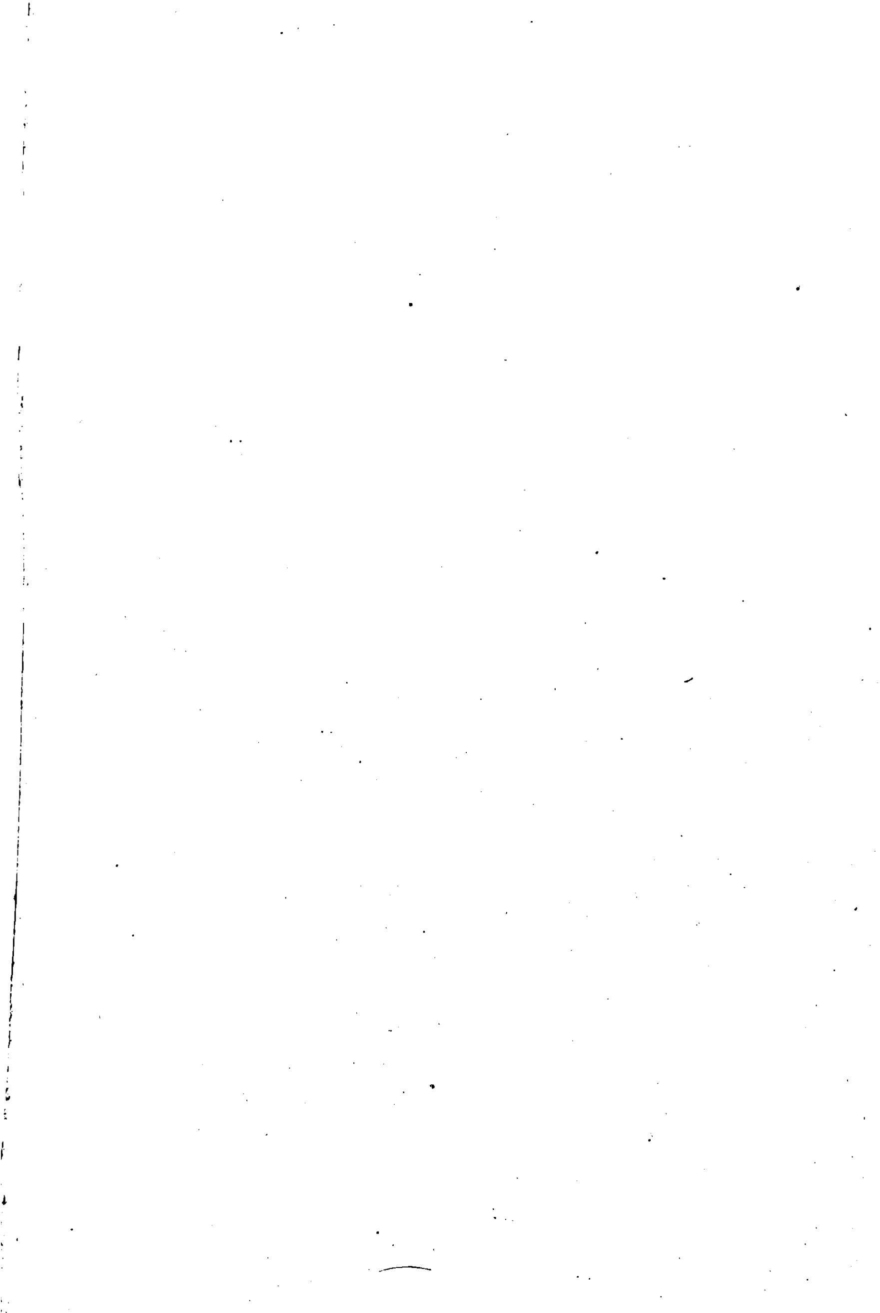
(٤) العقلانية فلسفة متجددة، مصدر سابق، ص٤٨.

في سياق البحث عن دليل يسمح له بعدم الاعتناء بالشكّ. أمّا أن يجعله في سياق الوصول إلى ما لا يقبل الشك على الإطلاق، فإن كان مراده أن يصل إلى هكذا حقيقة يتمّ التأسيس عليها، قد تقتضي في تفريعاته تجاوز بعض الشكوك، فكلامه حق. أما إن كان مراده أنّ كلّ تفصيل من تفاصيل المعارف والعلوم يجب أن يكون بحيث لا يقبل الشكّ على الإطلاق، فليس صحيحاً. نعم قد يصحّ في دائرة العلوم الحسية والتجريبية، لكنه لا يصحّ مطلقاً.



الباب الثالث

العقل والنصّ



تمهيد

نقصد من النصّ هنا خصوص الكتاب والسنّة وبينهما جهة افتراق وجهة اشتراك.

أمّا جهة الافتراق، فهي أنّ النصّ القرآني قطعيّ الصدور، بينما النصّ الروائي ليس كذلك دائماً، بل ليس كذلك في غالب الأحوال إلّا ما كان متواتراً. والتواتر في النصوص المروية عن المعصومين عليهم السلام قليلة إن لم تكن نادرة. وغالب الأخبار من أخبار الآحاد التي هي في أحسن الأحوال روايات رواها ثقات أي ليس من عادتهم الكذب والاشتباه في النقل، بل عادتهم الصدق والضبط، فكان ذلك صفة راسخة فيهم، إلّا أنّ هذا لا يمنع من احتمال الكذب حتى من الثقة إذ لا يستحيل عليه ذلك، كما لا يمنع من احتمال الاشتباه والسهو فيما ينقل.

أمّا جهة الاشتراك فهي في أنّ النصّ يحتاج إلى تأسيس طريقة صحيحة لفهمه. ولئن كان النصّ القرآني قطعيّ الصدور فإنّه كالنصّ المرويّ عن المعصومين عليهم السلام ليس قطعيّ الدلالة إلّا ما

ندر. وقد أسّس علماء الأصول طرقاً لفهم النص تسالموا عليها، وبرهنوا على صحّتها إلّا ما ذهب إليه بعض الاخباريين من علماء الإمامية من أنه لا يمكن فهم النصّ القرآني إلّا إذا ورد تفسير من المعصومين عليهم السلام فإذا لم يرد تفسير علينا أن نتنحّى عن الآية ولا نفسّرها وهذا القول رفضه جملة من الاخباريين وكثير من علماء الأصول، مستدلّين على ذلك بآيات قرآنية دعت إلى فهم القرآن والأمر بالتدبّر بآياته وتعقّلها. إلّا أنّ علماءنا اتّفقوا أيضاً على أنه لا يصحّ تفسير القرآن بالرأيّ، وهذه قصة طويلة لا نستطيع التركيز عليها في هذه المقالة المختصرة.

العلاقة بين النصّ القرآنيّ والنصّ النبويّ:

ثم إنّ هناك علاقة بين النصّين أعني القرآني والمروي عن المعصومين عليهم السلام لا بدّ من تأسيسها، فهل هي علاقة تبعية نصّ المعصوم عليه السلام للنصّ القرآني أم علاقة تكامل؟. ممّا لا شكّ فيه أنّ النصّ القرآني هو المعيار في ردّ الأحاديث، وقد طفحت كتب الحديث في التركيز على هذه الحقيقة، إلّا أنّ هذا إنّما يصحّ في الأحاديث التي تنافي القرآن بنحو التباين الكلي، بحيث لا يمكن فرض أيّ تكامل بينهما.

والفرق بين نحوي العلاقة (التبعية والتكامل) يظهر فيما إذا كان النصّ المروي عن المعصوم عليه السلام يخالف النصّ القرآني بالعموم والخصوص المطلق، وفيما إذا كان مضمون النصّ المروي عنه عليه السلام

غير موجود أساساً في القرآن، فبناءً على علاقة التبعية علينا أن نرفض نصّ المعصوم عليه السلام في كلتا الحالتين، أمّا إذا قلنا بأنّ العلاقة هي علاقة تكامل فعلينا القبول بالنصّ في كلتا الحالتين، ومن هنا تأسّس بحث في علم الأصول حول صلاحيّة النصّ لتخصيص الكتاب. وحيث إنّ النصّ يردُنا في أغلب الحالات عبر أخبار آحاد، كان لدينا بحث آخر حول صلاحية النصّ الوارد بالخبر الواحد للتخصيص، والمعروف صلوح النصّ للتخصيص سواء وردنا بخبر متواتر أم بخبر واحد. وقد بذل علماؤنا في تنقيح هذه البحوث جهداً معمّقاً. وبناءً عليه يصبح نصّ المعصوم عليه السلام قابلاً لأن يكون قرينة من القرائن التي يجب ملاحظتها عند تفسير النصّ القرآني. ومن هنا رفضوا نسخ القرآن برواية وردت عن المعصومين عليهم السلام لأنّ الأدلّة دلَّت على عدم صلاحية النصّ لهذا الدور، فلا يعقل أن يصدر عنهم عليهم السلام هكذا نصّ.

وإنما قصرنا تفسير النصّ بالكتاب والسنّة لأنّ كلمات الفقهاء ليست في حدّ ذاتها دليلاً على أيّ قضية دينية شرعية إلّا بمقدار ما يتحقّق به الإجماع الذي يستغلّ أحياناً كتهمة توجّه للمسلمين بأنه سبيل لتعطيل العقل. وهنا نقول قيمة الإجماع ليست ذاتية، أي من أجل أنه اتفاق. قيمته فقط حين يكشف عن وجود النص القطعي في زمانهم، ولكنه لم يصل إلينا بسبب عوامل تاريخية عديدة، معروفة لكلّ باحث في التاريخ. وبهذا افترق المشهور الإمامية عن المذاهب الإسلامية الأخرى التي جعلت للإجماع قيمة ذاتية باعتبار أن الأمّة لا تخطئ، وهي قضية لم تثبت عندنا

وإن نُقل بشأنها نصوص عن النبيّ الأكرمﷺ إلّا أنها نصوص لم تثبت صحّتُها أيضاً.

ومع أنّ كاشفية الإجماع عن نصّ قطعي لم يصل إلينا غدت في هذه الأيام دعوى واهية، لأنّ العلماء قد اهتموا بنقل كلّ حديث، ودوّنوه في كتبهم الروائية التي وصلت إلينا، ودوّنها جملة من علماء ذلك الإجماع، فكيف لم يهتموا بنقل حديث كانت له تلك القوة، أي استناد الكلّ إليه. فلو كان هناك نصّ من هذا القبيل لرأينا إشارة إليه في كلماتهم أو كلمات بعضهم على الأقل. وقد تبنّى هذه المناقشة جملة من العلماء منهم السيد الشهيد محمد باقر الصدر، والشيخ محمد رضا المظفر تبعاً لأستاذه الشيخ محمد حسين الأصفهاني.

إلّا أنّ الإجماع عند الشهيد الصدر يكشف عن تسالم عملي لدى المسلمين، فهو وإن لم يكشف عن نصّ المعصومعليه السلام مباشرة بل بتوسّط الارتكاز المتلقّى عن أصحاب الأئمّة السابقين عليهم السلام وارتكازهم كاشف عن قولهعليه السلام لكونهم معاصرين لهم ومتلقّين منهم[١].

فمن يرى أنّ الإجماع فاقد لكلتي الخصوصيتين، واقتنع أنّ الكلّ متوهّم، وأنه لا موجب للربط بين اتفاق الكلّ وبين وجود نصّ، أو ارتكاز متسالم عليه، لن يكون للإجماع عنده أيّ قيمة عند التطبيق، لأنه لا يوجد إجماع من هذا القبيل عنده.

(١) بحوث في علم الأصول، ج٤ ص٣١٤، تقرير السيد محمود الهاشمي.

الفصل الأوّل:
العقل والنصّ

تقدَّم أنّ العقل هو الذي يدلّنا على قيمة النصّ في مجال المعرفة، ونضيف هنا أنّ للعقل أيضاً صلاحية الحكومة على النصّ، بمعنى أنه إذا جاء نصّ وكان بظاهره يدلّ على معنى مستحيل الوقوع عقلاً، فإنّ للعقل القدرة في الحكم على النصّ سلباً. فإن كان النصّ معتبراً في نظر العقل، أو كان معتبراً وفق آلية يقرّها العقل، في مبادئ التمييز بين السند المعتبر والسند غير المعتبر، وحيث إنّ العقل يعلم بأنّ صاحب النصّ لا يخطئ يتجه العقل إلى توجيه النصّ وفقاً لمعايير تحدّد أيضاً فيما يعرف بمباحث حجيّة الظهور والدلالة التي يتمّ التأسيس العقلي لها. فإن لم يمكن توجيه النصّ وفقاً لتلك المعايير يُطرح النصّ جانباً. هذا كلّه يلغي أي فعالية للتساؤل حول هل يضحَّى بالعقل لصالح النقل أم يضحَّى بالنصّ لصالح العقل؟ لأنه تساؤل لا يمكن أن يجيب عنه إلّا العقل في إطار معرفة قطعية يقينية.

وإلى هذا المعنى، ربما، يشير قول الإمام علي عليه السلام: لا تسترشد

إلى الحزم بغير دليل العقل فتخطئ منهاج الرأي فإنّ أفضل العقل معرفة الحقّ بنفسه(١).

إلّا أنّ هذا الذي ذكرناه كان ولا يزال محلّ خلاف بين علماء المسلمين لم نتمكّن حتى الآن من فهم موجباته وإن كنّا نفهم ما يقولون، حتى إنك لا تكاد تصدّق أنّ هناك من يقول بأنّ الكرة مستطيلة وليست كروية، لمجرد أنه فهم من رواية ما أنها مستطيلة. كما لا تكاد تصدق أن مذهباً ما يقرّ فكرة التكليف بغير المقدور(٢).

لقد ظهر في المسلمين فِرق تلغي دور العقل، وتحكم النصّ مطلقاً حتى فيما يستحيله العقل، والعلم. كما ظهرت مثل هذه المذاهب في نظريات فلسفية أوروبية اتّخذت المنحى ذاته، وإن كانت الانتصار أخيراً كان لصالح العقل.

تقدُّم العقل على النصّ:

تبيّن ممّا تقدَّم أن العقل ليس مقابلاً للنصّ بل هو قارئ النص، وهو الذي يؤسّس أسس فهمه وأسس إثبات صحّته وبطلانه، سواء من حيث السند أم من حيث المتن والمضمون، وله التقدّم عليه في كل مورد يكون العقل جازماً بأمر كان النصّ على خلافه، إلّا

---

(١) البحار، ج٧٥.

(٢) راجع لمزيد من التفصيل: إعجاز القرآن للباقلاني، ص٢٢؛ والمحصول للرازي، ج٢ ص٢١٤؛ والمستصفى للغزالي، ص٥٧.

أن يكون النصّ قد أبان عن أمر خفيّ على العقل ابتداء فأقرّ به أو بإمكانه تالياً. وفي كل مورد لا يجزم العقل بأمر فإنّه يأخذ بمضمون النصّ وفق معايير يؤسسها هو أيضاً. والعقل لا يتسرّع في التبنّي الجازم لفكرة أو رأي، بل هو كثير التأمّل شديد الدقة والبحث، خاصّة فيما يرتبط بما يُسمّى بالعقل العملي. وبناءً عليه فلا يمكننا الدخول إلى عالم النصّ من دون أن نكون مسلّحين بسلاح العقل حتى بالنسبة للنصّ القرآني.

نماذج من الأخطاء المعاصرة:

وبعض الباحثين لم يتفهّم اهتمام المسلمين عموماً والعلماء خصوصاً بالنصّ حين ادّعى أنّ «من شأنه أن يدرّب الفرد على نمط من التفكير يتميّز بقبول المعارف والمعلومات بدون مناقشة، ويصبح الشكّ في النصّ صفة غير حميدة، فينتفي النقد، ولا يظهر الرأي الخاصّ»[١]. ولو أنه قرأ ما يكتبه العلماء خاصّة علماء الإمامية الإثني عشرية لما ادّعى مثل هذه الدعوى الباطلة. وتلك الدعوى ناشئة عن توهّم عدم إمكان المصالحة بين المنهج العقلي والمناهج الأخرى بما فيها المنهج النقلي، وعدم الإقرار بالصيغة التكاملية القائمة بينهما، وهو ما تنبّه إليه بعض الباحثين ورأى امتلاك «العقل أو القواعد العقلية أو القيم العقلية نوعاً من الوصاية

---

(١) كتاب العقلانية العربية والمشروع الحضاري - منشورات المجلس القومي للثقافة العربية - سلسلة الندوارت (٦)، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٢، من مقالة الدكتور مصطفى عمر التير، ص١١٠.

والضمانة لصحّة ما ينتجه الوحي والدين والحدس وكلّ الطرق الأخرى غير المعتمدة على العقل كمصدر لمعلوماتنا وآرائنا على الطريقة العقلية»[١]. ولكنّ شمول الكلام لما ينتجه الوحي والدين يصحّ إن أراد ما يرتبط بعالم الدلالة وفهم ما يقدمه الوحي والدين. لكنه ليس صحيحاً إن كان مراده التحكّم بنفس ما يأتي به الدين، وينزل به الوحي، ليكون للعقل صلاحية الحكم ببطلان ما يأتي به الوحي والدين، بعدما علم أنّ هذا ما جاء به الدين والوحي. ونظن أنّ المراد هو المعنى الأول، لأنّ المعنى الثاني لا يقبل به حتى العقل الذي يعترف بصحّة كلّ ما يأتي به الوحي والدين.

توفيقية ابن رشد:

وممّن عرف عنه التوفيق بين العقل والنقل ابن رشد الذي «حرص على إثبات المعقولية في النقليات مؤكّداً احترام الفلسفة للدين، وتفهّمها للمعقولية الخاصّة به يقول: إنّ الحكماء من الفلاسفة لا يجوز عندهم التكلّم ولا الجدال في مبادئ الشريعة، وذلك لأنه لمّا كانت كلّ صناعة لها مبادئ، وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلّم بمبادئها ولا يتعرّض لها بنفي ولا إبطال، كانت الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك».. «أمّا من يقول باختلافهما أو تناقض أهدافهما فهو لا يعرف حقيقة

---

(١) المصدر السابق، من مقالة لبرهان غليون في الكتاب المذكور تحت عنوان «العقلانية ونقد العقل ملاحظات منهجية»، ص٢٠٠.

الأصول والأهداف التي يبتني عليها كلّ منهما، فهو لم يُحِطْ علماً بالحكمة ولا بالشريعة. الفلسفة لا تخالف الدين ولا تتعارض مع الشريعة، وإذا ظهر ما يُشعر بوجود اختلاف أو تعارض فمرجع ذلك إلى خطأ في الفهم والتأويل. ذلك لأنّ الدين يخاطب الناس كافّة، جمهورهم وعلماءهم، فكان لا بدّ أن يلجأ في الأكثر إلى استعمال الطرق التي تناسب إفهام الجمهور، وهي الطرق الخطابية والجدلية والإقناعية، غير أنّ الشارع لا يهمل الطريقة البرهانية بل ينبّه عليها ليكون ذلك سبيلاً للعلماء أصحاب البرهان إلى فهم الدين فهماً برهانيّاً، وذلك بنوع من التأويل. ونحن نقطع قطعاً أنّ كلّ ما أدّى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أنّ ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي»[1].

توفيقية ابن عبده:

ومنهم ابن عبده الذي قال «الدين حاسّة عامّة لكشف ما يشتبه على العقل. والعقل هو صاحب السلطان في معرفة تلك الحاسّة وتصريفها فيما منحت لأجله، والإذعان لما تكشف من معتقدات وحدود أعمال. وكيف يُنكَر على العقل حقّه في ذلك وهو الذي ينظر في أدلّتها ليصل منها إلى معرفتها، وأنها آتية من قِبَلِ اللّه،

(١) التراث والحداثة، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، ١٩٩٩، ص٢٠٨، نقلاً عن ابن رشد.

وإنما على العقل التصديق برسالة نبيّ أن يصدّق بجميع ما جاء به وإن لم يستطع الوصول إلى كنه بعضه والنفوذ إلى حقيقته ولا يفضي عليه ذلك بقبول ما هو من باب المحال»[1].

حرية العقل:

وعندما نذهب إلى أنّ العقل يذعن لرسالة الأنبياء وما جاء فيها فليس ذلك عن خضوع قهري قسري، لأنه لا يمكن إخضاع العقل هكذا، بل هو خضوع معرفي، وليس هذا بالمعيب لأنّ التواضع من شروط تحصيل المعرفة، فلا معنى لقول من قال: «إنّ الإيمان وهو حقيقة خضوع وانقياد وتعبّد فلا يحتاج إلى كلام، عندها نتساءل: أَوَليس في هذا اعتراف صريح بأنّ الإسلام لا يحتاج إلى العقل أصلاً؟»[2] ولا يجوز محاكمة أمة انطلاقاً من بعض المذاهب التي تُتَّهم بإقصاء العقل.

من أهمّ اللوازم التي تترتّب على ما سبق وقلناه حول صلاحية العقل أمام النصّ أنه لا وجود لفهم مقدّس في الإسلام وإن كان النصّ القرآني أو النصّ الثابت في السنة مقدَّساً. «ولقد نعلم أنّ بعض المفكرين العرب (صادق العظم مثلاً ونصر حامد أبو زيد نموذجاً) قد اصطنع هذا اللّبس، وافتعل مثل سوء الفهم هذا ليقوم بالتجنّي على الإسلام باسم نزع القداسة عن تفاسير القرآن، وعن

(١) مفهوم العقل لعبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، سنة ١٩٩٧، ص٦٣.

(٢) مفهوم العقل لعبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، سنة ١٩٩٧، ص٧٧.

الشخصيّات الإسلامية، مع العلم أن الأمر غير مطروح في الإسلام لا على صعيد العقيدة ولا على أيّ صعيد آخر»[١].

تعدّد الأفهام:

إلّا أنّ هذا التقديس لا يوجب كون فهم عالم ما لمدلوله حجة على سائر من عداه، وهذه حقيقة يقرّ بها كلّ علمائنا الإمامية، فكلّ فهم قابل للمحاكمة والمناقشة، وكل منهج في فهم النصّ قابل لذلك أيضاً.

وقابلية النصّ لتعدّد الأفهام لا يؤدي إلى صحّة كلّ فهم منها، خاصّة إذا كانت متعارضة متناقضة، إذ لا يمكن أن يصدر هذا من متكلّم حكيم. فكلّ كلام اللّه تعالى وكلام الأنبياء والمعصومين عليهم السلام يفسّر بعضه بعضاً لا يتضارب ولا يتنافى، كما لا يتنافى مع المدركات القطعية للعقل. ومع ذلك فتعدّد الأفهام أمر غير قابل للإنكار، وكلّ فهم حجّة لصاحبه لا غير. ومن الناس من لم يلتفت إلى هذه المسلّمة عند علمائنا فيقول وكأنه يصارع نفسه».. ولعلّه من قبيل التكرار المهمّ أن نستدعي قول الإمام عليّ عليه السلام «القرآن حمّال أوجه»[٢] أو نستدعي قوله «القرآن خط مسطور بين دفّتين لا ينطق إنما يتكلم به الرجال». ولكنّ الخطاب

---

(١) «القرآن وعلم القراءة»، لجاك بيرك، ترجمة: الدكتور منذر عياشي، طباعة دار التنوير - بيروت، ومركز الإنماء الحضاري - حلب، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٦، هامش صفحة ٧٦. للمترجم.

(٢) تقدّم ذكر مصدره.

الديني يخفي من التراث هذا الجانب المهمّ والخطير في فهم طبيعة النصّ وهو الفهم الذي سمح بالتعدّدية ومنح الثقافة الإسلامية طابعها الحيوي الذي ظلّ مستمرّاً حتى توارى هذا الفهم مفسحاً المجال لفهم آخر يجمد دلالة النصوص في قوالب جامدة»[1].

فإذا كان القرآن حمّال أوجه فهل يعني هذا أنّ كلّ هذه الوجوه تكون مرادة؟ أم معناه أنّ هناك وجهاً أُريدَ وعلينا البحث عنه وسلوك طريق اكتشافه، فلا نضيع في متاهات وجوه القرآن، ونقع في غيّ بسبب سوء فهمنا للمتشابهات، الأمر الذي يدعونا إلى أن نبحث عن الوجه الصحيح. وفي الحقيقة فإنّ هذا يُعَدُّ من المفاصل المهمّة التي سنشير إليها في ما بعد حول حاجة العقل إلى غيره في مجال المعرفة في سياق البحث عن اكتشاف حدود قدرة العقل التي يرسمها لنفسه.

(١) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، سينا للنشر، الطبعة الثانية، سنة ١٩٩٤، ص١٢١.

الفصل الثاني:
تفسير القرآن بالرأي

إذا كان من الضروري لنا أن نتسلّح بسلاح العقل في فهم النصّ القرآني، فبماذا نفسّر النهي المركّز الوارد عن رسول ﷺ والأئمّة عليهم السلام عن تفسير القرآن بالرأي؟ وهو نهي رواه علماء السنّة والشيعة على السواء، أليس في هذا ما يوجب تعطيل العقل وينقض ما ذكرتموه؟.

وفي سياق تأكيد مشروعية هذا السؤال نجد جملة من العلماء المسلمين السنّة والشيعة قد تمسّكوا بهذه النصوص لتعطيل دور العقل في فهم القرآن، وحصر طريقة فهمه بما يرد من نصوص تفسيرية عن رسول اللّه ﷺ - بالنسبة لكلّ المسلمين - والأئمّة عليهم السلام - بالنسبة للشيعة -، فما لم يرد فيه تفسير يكون مبهماً لنا.

فهم إذاً عندما يرفضون التفسير استناداً إلى ما يتوفّر لدى العقل من معطيات في مجال الدلالة، يستندون في الرفض إلى النصّ أيضاً، مثل المروي عن الرسول ﷺ: «من فسّر القرآن برأيه فليتبوّأ مقعده من النار».

وفي رواية أخرى: «من قال في القرآن بغير علم فليتبوّأ...».

وفي حديث نبوي ثالث: «من فسّر القرآن برأيه فقد افترى على اللّه الكذب».

وفي حديث نبوي رابع: «من فسّر القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ»[1].

هذه قضية لا بدّ من معالجتها ونحن نتحدّث عن دور العقل أمام النصّ، فالقرآن في آياته والنبي ﷺ في كلماته لم يخترعا طريقة خاصة لإفهام المقاصد، وإنما كان الكلام مع قومه ﷺ بما ألفوه من طرائق التفهيم والتكلم، وأنه أتى بالقرآن ليفهموا معانيه، وليتدبّروا آياته فيأتمروا بأوامره، ويزدجروا بزواجره، وقد تكرّر في الآيات الكريمة ما يدلّ على ذلك، كقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِى هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾. وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾، كما أنّ القرآن تحدّى البشر على أن يأتوا ولو بسورة من مثله، ومعنى هذا: أنّ العرب كانت تفهم معاني القرآن من ظواهره، ولو كان القرآن من قبيل الألغاز لم تصحّ مطالبتهم بمعارضته، ولم يثبت لهم إعجازه، لأنهم ليسوا ممن يستطيعون

(١) راجع لكل هذه الروايات وغيرها، وسائل الشيعة للحر العاملي، المطبعة الإسلامية، ج١٨، الباب الخامس من أبواب صفات القاضي؛ راجع أيضاً: سنن الترمذي، ج٤ ص٢٦٨.

فهمه، وهذا ينافي الغرض من إنـزال القرآن ودعـوة البشر إلى الإيمان به[١].

معنى التفسير بالرأي:

لا بدّ، إذاً، من تفسير هذا النهي بشكل مختلف عمّا ذكروه.

هنا لا بأس بذكر كلام للشهيد السيّد محمّد باقر الصدر، الذي أحاط بالقضية من كلّ جوانبها:

قال: «فليس الأخذ بما يدلّ عليه ظاهر الكلام، بحسب الطرق المتبعة في الفهم والتفهيم، من باب التفسير بالرأي. وإذا احتجنا أحياناً إلى تدبّر وتأمّل، على أساس ملاحظة السياق أو إعمال المناسبات، ولهذا يختلف فهم العالم عن فهم غيره، فليس هذا إلّا من باب التوصّل إلى الدالّ، وتحديد كلّ العناصر المشاركة في الدلالة لفظية كانت تلك العناصر أم حالية. بل المراد به أحد أمرين:

الأوّل: أن يُراد به إعمال الجانب الذاتي في التفسير في قبال الجانب الموضوعي، أي تحكيم موقف مسبَّق على النصّ القرآني، ومحاولة تأويله بما ينسجم مع الرأي المتبنّى والمرغوب للمفسّر، وهذا استغلال للقرآن بصورة استدلال. وهذا من أشنع الأعمال، وجدير أن يعبّر عنه بالكفر والهوى، لأنه تحريف للحقائق والدلائل.

---

(١) راجع لمزيد من التفصيل البيان في تفسير القرآن، السيد الخوئي، ص٢٦٣.

والفرق بينه وبين الاجتهاد الشخصي أنّ الأخير قد يكون موضوعيّاً على أساس البرهان والدليل العقلي، كما في تفاسير المعتزلة. وهذا الاحتمال تبنّاه أكثر المسلمين في مقام فهم هذه النواهي وهو محتمل.

الثاني: أن يُراد الإشارة إلى مدرسة الرأي المعاصرة للصادقين عليهما السلام وهو الاتجاه الذي بنى على العمل بالتخمينات والظنون الناشئة عن القياس والاستحسان والاستصلاح. هذا كله، مع وضوح أنه إذا ورد نصّ صحيح في تفسير آية من الآيات وجب الأخذ به، ويُقدَّم على كلّ تفسير آخر. فالنصّ محفوظ الدور في مجال التفسير عند العقل، بشرط أن لا يكون النصّ الوارد معارضاً لحقيقة قرآنية، ولا ناسخاً لآية من آياته على ما ثبت في علم الأصول[1].

نعم نحن نؤمن بالأخذ بتفسير قرّره نصّ نبوي أو إمامي مفسّر لآية إذا لم يكن مصادماً للعقل القطعي، وإلّا كان لنا رفض هذا التفسير، على ما أشرنا إليه آنفاً في قضية رفض نصّ إذا كان العقل على يقين من بطلان مضمونه. فليس كلّ ظاهر للقول يجب أن يكون مقصوداً لقائله. في بعض الأحيان يمكن للعقل أن يدرك

---

(١) راجع لمزيد من التفاصيل كتب أصول الفقه، ومنها على سبيل المثال بحوث في علم الأصول، ج٤ ص٢٨٦ فما بعدها، للشهيد السيد محمد باقر الصدر، تقريرات السيد محمود الهاشمي، منشورات المجمع العلمي للشهيد الصدر، الطبعة الأولى، رمضان ١٤٠٥ هجري؛ وتفسير الميزان، ج٣ ص٧٥؛ والبيان في تفسير القرآن للسيد الخوئي، مصدر سابق.

ذلك بوضوح، كما في قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡ﴾، ونحوه من الآيات. هنا ينفي العقل وبكلّ جرأة إرادة اليد الحسية الجسمية، ويطلب التأويل استناداً إلى اللغة نفسها، بما تحمله من قدرات مجازية سواء في اللغة أو في الإسناد، ليتم تفسير النصّ تفسيراً صحيحاً، يتلاءم مع القوانين اللغوية.

وفي أحيان أخرى، لا يستطيع العقل أن يدرك ذلك، ونكون مبدئيّاً محكومين بالأخذ بظاهر النصّ، لكن قد يقوم نصّ آخر مفسَّر يبيّن أنّ اللفظ القرآني لم يُقصد منه ظاهره، أو يوضح مشتبهاته، ونحو ذلك. فيخصّص إطلاقاً أو عموماً قرآنيّاً، أو يوضح أنّ اللفظ استعمل بنحو المجاز، ونحو ذلك. ويكون المبيّن لهذا النصّ النبويّ أو الإماميّ.

لكن يجب أن يكون المعنى المفسّر به اللفظ معنى يصحّ، في قوانين اللغة، استعمال اللفظ المحدّد للدلالة على المعنى المفسّر به الكلام.

أما إذا لم يكن هناك مانع عقلي، ولا نصّ وارد مفسّر للنصّ القرآني، فمن الطبيعي في هذه الحال أن نأخذ بظواهر الكلام، وفق قواعد علوم اللغة والبيان، بكل ما احتوى اللفظ من قرائن ودلالات. ودعوة القرآن للتدبّر في آياته، كما في قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَۚ وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفًا

كَثِيرًا ﴾[1]. ونحوها من الآيات، هي المسوّغ لكون الاعتماد على ظاهر الكلام ليس من التفسير بالرأي، وإلّا لكان من الطبيعة أن يدلّنا على طريقة تدبّر خاصّة بالقرآن لو كان له طريقة خاصّة به، ولم يفعل. علماً أنّ في الآيات ما يدلّ على إمضاء الطريقة المتّبعة لدى العرف في فهم الكلام، كما في قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡ ﴾[2]. فإنّ إرسال الرسول بلسان قومه لا يعني فقط اللغة المستعملة، بل يعني أيضاً طريقة الخطاب والفهم والتفهيم.

ونستنتج ذلك أيضاً من الروايات المشهورة المستفيضة التي أمرت بعرض الأخبار على الكتاب، وأمرت بالإعراض عن كلّ رواية تنافي القرآن. وأنّى يكون لنا ذلك إن لم يكن لنا قدرة على فهم القرآن بالآلية المعتمدة في لسان أهل العرب؟.

وقد ذكر علماء الأصول واللغة كلّ القواعد اللغوية التي تساعد على فهم النص، وحرّروا في ذلك بحوثاً قيّمة، ولهم في ذلك خلافات ليس هنا محلّ ذكرها.

---

(١) النساء: ٨٢.

(٢) إبراهيم: ٤.

الفصل الثالث:
ظهر القرآن وبطنه

ورد في روايات كلّ من السنّة والشيعة، ما يدلّ على أنّ للقرآن ظهراً وبطناً، وهذا ما يدفع للتساؤل حول ما إذا كان هذا يلغي دور العقل في فهم القرآن، ويبطل الاعتماد على الظواهر في فهم الآيات القرآنية؟

ولنذكر طائفة من هذه الرواية قبل بيان حقيقة الحال في هذه القضية:

فمن تلك الروايات ما رُوي عن رسول اللّهﷺ أنه قال: أُنزل القرآن على سبعة أحرف، لكلّ حرف منها ظهر وبطن[(١)].

ومنها ما رُوي عنهﷺ أيضاً، أنه قال: القرآن له ظهر وبطن[(٢)].

منها ما رواه الكليني بسنده، عن محمّد بن منصور قال: سألت عبداً صالحاًعليه السلام (يشار بهذا اللّقب عادة إلى الإمام الكاظم) عن

(١) الجامع الصغير، لجلال الدين السيوطي؛ ورواه الطبري في جامع البيان، ج١ ص٢٥.

(٢) الجامع الصغير، لجلال الدين السيوطي، ج١ ص٥٣٩.

قول اللّه عزَّ وجلّ: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ فقال: إنّ القرآن له ظهر وبطن، فجميع ما حرَّم في الكتاب هو الظهر ظاهر وباطن من ذلك أئمّة الجور وجميع ما أحلَّ في الكتاب هو الظاهر والباطن من ذلك أئمّة الحق[1].

ومنها ما رواه الشيخ الصدوق في معاني الأخبار، بسنده عن حمران بن أعين قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن ظهر القرآن وبطنه، فقال: ظهره الذين نزل فيهم القرآن، وبطنه الذين عملوا بأعمالهم، يجري فيهم ما نزل في أولئك [2].

ومنها ما رواه الكليني بسنده عن أبي جعفر (الباقر) عليه السلام أنّه قال: ما يستطيع أحد أن يدَّعي أنه جمع القرآن كلّه ظاهره وباطنه غير الأوصياء[3].

وبعد ذلك نقول:

لنا في الردّ على هذا التساؤل جوابان:

الجواب الأوّل: أنه لو صحّ ما ورد في تلك الروايات فغاية ما هناك أنّ للقرآن بطوناً. إلّا أنّ له أيضاً ظواهر، وهذه الظواهر هي مناط الحجية على العباد، وهي مساحة عمل العقل. أمّا الباطن فليس مما

(١) الكافي، ج١ ص٣٧٤.
(٢) معاني الأخبار، ص٢٥٩.
(٣) الكافي، ج١ ص٢٢٨.

يحتجّ به على العباد، لكون علمه مختصّاً بأهل البيت عليهم السلام. فإن ورد نصّ مفسّر للباطن أخذنا به، وإلّا فالحجَّة علينا متعلّقة بالظاهر. فلم يتعطّل دور العقل فيما له علاقة بالمعارف الدينية المطلوبة.

الجواب الثاني، وهو الأهمّ: أنه لا علاقة بين أحاديث بطون القرآن وبين فهم القرآن، وهذا ما يحتاج إلى توضيح فنقول:

ذكروا في معاني البطون وجوهاً:

أحدها ما احتمله الشيخ الطوسي في تفسير التبيان، وهو ما حكاه عن أبي عبيدة: أن يكون المراد ما رُوي في أخبارنا عن الصادقين عليهما السلام أنّ المراد بذلك القصص التي ظاهرها الإخبار عن هلاك الأولين وباطنها عظة للآخرين[1]، استناداً إلى ما ورد: «أنّ القرآن ظاهره قصة وباطنه عظة».

الثاني: ما احتمله الشيخ الطوسي أيضاً، وهو ما حكي عن ابن مسعود أنه قال: ما من آية إلّا وقد عمل بها قوم، ولها قوم يعملون بها[2].

الثالث: ما احتمله الشيخ أيضاً، وهو ما نقله عن الطبري: إنّ ظاهرها لفظها وباطنها تأويلها[3].

---

(١) التبيان، الشيخ الطوسي، ج١ ص٩.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

الرابع: ما نقله الشيخ عن الحسن البصري وهو: أنّك إذا فتّشت عن باطنها وقسته على ظاهرها وقفت على معناها[1].

الخامس: ما ذكره الشيخ المفيد، على ما حكاه عنه الكراجكي، وهو: أنّ الظاهر هو المطابق لخاصّ العبارة عنه تحقيقاً على عادات أهل اللسان، كقوله سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا وَلَٰكِنَّ ٱلنَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[2]. فالعقلاء العارفون باللسان يفهمون من ظاهر هذا اللفظ المراد. والباطن هو ما خرج عن خاصّ العبارة وحقيقتها إلى وجوه الاتّساع، فيحتاج العاقل في معرفة المراد من ذلك إلى الأدلّة الزائدة على ظاهر الألفاظ، كقوله سبحانه: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾، فالصلاة في ظاهر اللفظ هي الدعاء حسب المعهود بين أهل اللغة، وهي في الحقيقة لا يصحّ منها القيام. والزكاة هي النموّ عندهم بلا خلاف، ولا يصح أيضاً فيها الإتيان. وليس المراد في الآية ظاهرها وإنما هو أمر مشروع، فالصلاة المأمور بها فيها هي أفعال مخصوصة مشتملة على قيام وركوع وسجود وجلوس، والزكاة المأمور بها هي إخراج مقدار من المال على وجه أيضاً مخصوص، وليس يفهم هذا من ظاهر القول فهو الباطن المقصود[3].

(١) المصدر السابق، وقد ذكر هذه الاحتمالات الأربعة الزركشي في تفسيره البرهان، ج٢ ص١٦٩، مرجِّحاً قول أبي عبيدة.

(٢) يونس: ٤٤.

(٣) كنز الفوائد، أبو الفتح الكراجكي، ص١٨٧.

السادس: ما رواه العياشي في تفسيره مرسلاً عن الفضيل بن يسار قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الرواية «ما في القرآن آية إلّا ولها ظهر وبطن، وما فيه حرف إلّا وله حدّ، ولكلّ حدّ مطلع، ما يعني بقوله: لها ظهر وبطن؟ قال: ظهره وبطنه تأويله، منه ما مضى، ومنه ما لم يكن بعد، يجري كما تجري الشمس والقمر، كلما جاء منه شيء وقع، قال اللّه تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾، نحن نعلمه»[1].

السابع: ما ذكره الشيخ التقي نافياً أن تكون البطون مبنية على أساس الأوضاع اللغوية وإنما هي «مبنية على إشارات لا يعرفها إلّا الراسخون في العلم»[2].

الثامن: ما احتمله الشيخ الخراساني بأن يكون المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ، وإن كان أفهامنا قاصرة عن إدراكها[3]. وقد احتمل هذا الوجه السيد الخوئي[4].

التاسع: ما ذكره البروجردي من إمكان أن يكون المراد بها المعاني المختلفة والمراتب المتفاوتة التي تُستفاد من الآيات بحسب اختلاف مراتب الناس ودرجاتهم، فإنّ أرباب النفوس الكاملة يستفيدون من الآيات الشريفة ما لا

---

(١) تفسير العياشي، ج١ ص٥.

(٢) هداية المسترشدين، الشيخ محمد تقي، ص١٢٦.

(٣) كفاية الأصول، الآخوند الخراساني، ص٣٨.

(٤) محاضرات في أصول الفقه، تقرير بحث السيد الخوئي للفياض، ج١ ص٢٣٩.

يخطر ببال المتوسّطين فضلاً عن العوامّ وأرباب النفوس الناقصة[1].

العاشر: ما احتمله المحقّق العراقي من إمكان أن يكون المراد من البطون هو المصاديق العديدة لمعنى واحد كلّي، التي تتفاوت في الظهور والخفاء، بحيث لا يصل إليها عقولنا ولا يعلمها إلّا النبي ﷺ، والوصيّ والأئمّة من وُلده عليهم السلام، لكونهم هم المخاطبين به فباعتبار خفاء تلك وعدم علمنا بها عبّر عنها في الأخبار المرويّة عنهم عليهم السلام، بالبطون[2].

وإلى هذا المعنى يميل السيد محمد الروحاني إذ يقول: إنّ «كون الجمل القرآنية قابلة في نفسها للتطبيق على معان متعدّدة مرادة في نفسها ودالّة في حدّ ذاتها على عدد كبير من المعاني وإن أُريد منها معنى واحد لا الجميع، بحيث يمكن للفكر الدقيق الثاقب أن يصل إلى بعض تلك المعاني بالتأمّل والتعمُّق في آيات الكتاب، فهو من عظمة القرآن والتركيب الكلامي لجمله، إذ قلّ من الجمل العرفية ما يمكن تطبيقه على متعدّد من المعاني، فإيراد تركيب قابل للتطبيق على عدد كبير من المعاني وفرض ورود تلك المعاني في نفس المتكلّم والتفاته إليها وتحريه في إيراد ما يمكن تطبيقه عليها من التراكيب الكلامية دليل على عظمة

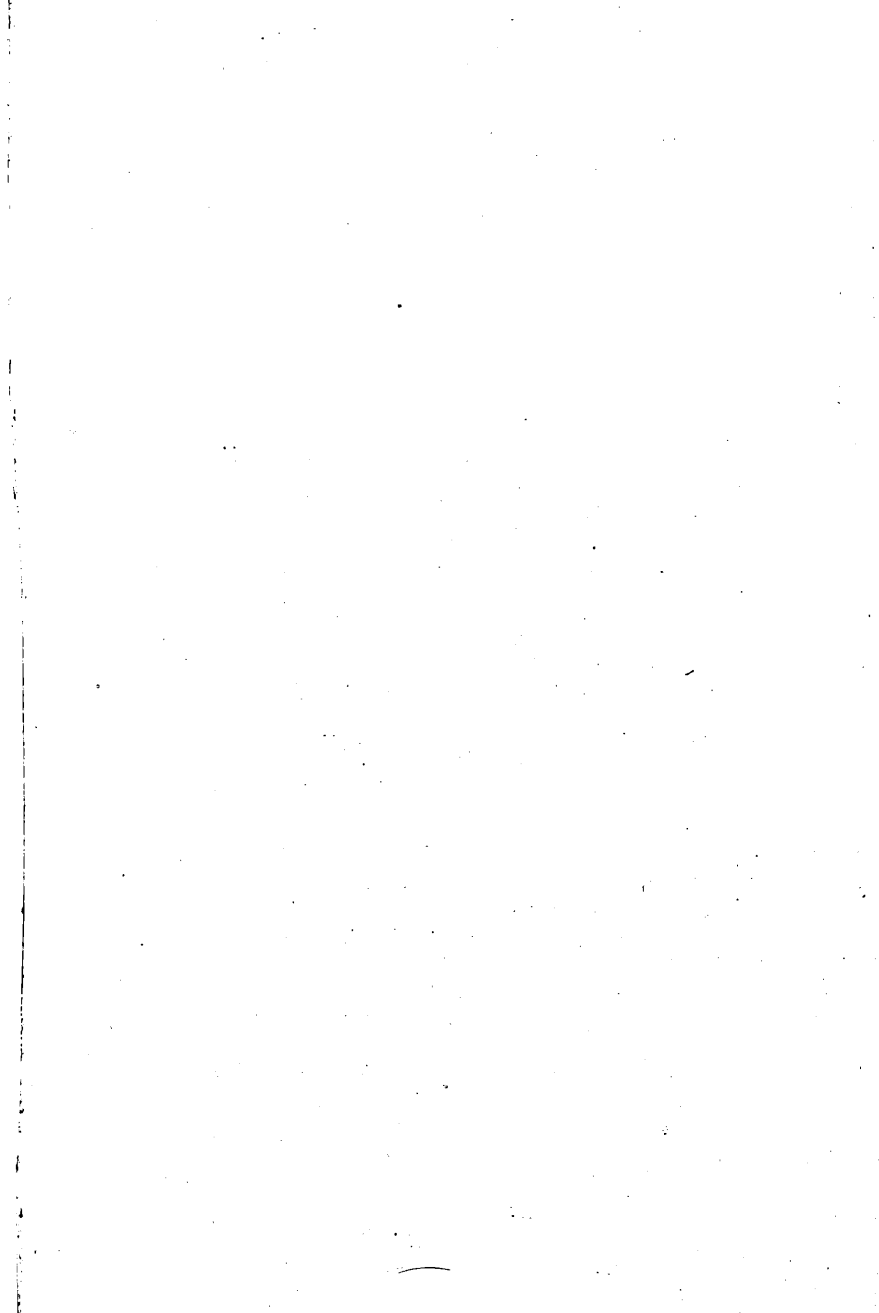
(١) نهاية الأصول، تقرير بحث البروجردي، ص٥٦.
(٢) نهاية الأفكار، آقا ضياء العراقي، ج١ ص١١٧.

ذلك المتكلّم وسعة أفق تفكيره في الاطّلاع على دقائق الألفاظ ومعانيها»[1].

والذي نميل إليه أن البطون هي كلّ معنى لا يدلّ عليه اللفظ بشكل مباشر، وإنما يُستفاد من اللفظ بشكل غير مباشر كبعض اللوازم الخفية التي قد لا ينتبه لها عامّة الناس، وهو ما يستفاد من الروايات التي فسّرت أنّ ظاهر القرآن القصص وباطنه العظة. فهذا نحو من أنحاء الباطن، أو عبارة عن تطبيقات للمعنى، وهو معنى من ذكر أنّ الباطن هو التأويل. وهي كلمة في بعض معانيها تعني ما يؤول إليه أمر الآيات من تطبيقاتها الواقعية، ولو بعد حين، على نسق قول النبيّ يوسف عليه السلام لوالديه ﴿هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰيَ﴾. أيّ الواقع الذي جسّد تلك الرؤيا.

وبناءً على ما ذكرناه فلا يرد التساؤل أساساً. بل يكون للعقل دوراً أكثر فعالية في اكتشاف اللوازم، وحسن فهم التطبيقات وما آلت إليه الآية في الواقع العملي، وهي تطبيقات بعضها قد يُخفى على العقل، وبعضها قد يستطيع العقل إدراكه. إلّا أنها تطبيقات للمعنى، فلا يؤثر ذلك في فهم المعنى نفسه.

(١) منتقى الأصول، تقرير بحث الروحاني للحكيم، ج١ ص٣١٨.



الفصل الرابع:
ملاحظات نقدية على بعض الاتجاهات في تفسير النصوص

أولاً: مع الشيخ مجتهد شبستري في بعض كلماته:

قال شبستري[1]: «لا بأس بالإشارة هنا إلى نظريتين من النظريات الحديثة حول المعنى:

١) المعنى عبارة عمّا يستخدم في بناء لغة معينة للتحدّث عن شيء أو عمل أو صفة أو نشاط.. والمعاني حسب هذه النظرية أدوات في بنية اللغة تستعمل للحديث عن الأمور الخارجية، وليست هي الأمور الخارجية ذاتها.

٢) علاوة على هذا ثمّةَ نوع آخر من المعنى هو الرسالة التي تتجلّى للمتلقّي في أفقه التاريخي الخاص بتجربته عن العالم وعن نفسه من الكلمة أو الجملة أو النصّ باعتباره ظاهرة تاريخية».

---

(١) راجع لكل ما سننقله عنه هنا مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد التاسع عشر، ٢٠٠٢ (إشكالية التأويل)، مقابلة مع شبستري ص٢٣، ٢٤ فما بعدهما.

ولست أدري كيف جعل النظرية الأولى من النظريات الحديثة، مع أنها من النظريات المتداولة بين علماء الأصول منذ قديم الزمان، فقد تحدثوا عن الوضع اللغوي وقالوا إنّ المعاني ليست هي نفس الأمور الخارجية، وهذا هو المشهور بينهم، وقد شذَّ من خالفهم في ذلك.

أمّا النظرية الثانية فإن كان المراد بها أنّ للزمان والمكان تأثيراً في عالم الدلالة، فلا بدّ أن تلاحظ المعاني التي تقصد من الألفاظ في زمن الخطاب وملاحظة ما اكتنفه من قرائن حالية أو غيرها، فهذه أيضاً ليست نظرية جديدة بل هي من النظريات المعمول بها ولهذا اشترط العلماء الأصوليون في فهم الخطاب أن يكون الإنسان مدركاً لقوانين اللغة في زمانه ولكلّ ما يمكن أن يكون دخيلاً في الدلالة والقرينية على المراد.

وإن كان المراد أنّ لكلّ متلقٍّ الحقّ في أن يفسّر الكلام الذي يسمعه بحسب ما تمليه عليه قوانين اللغة ومعارفه في زمانه سواء لاحظ المتكلّم ذلك أم لم يلاحظه، فللمتلقّي المتأخّر عن زمن النصّ، أن يُعمل قواعده في فهم اللغة ولو لم تكن منظوراً إليها في زمن الخطاب، فلا ينبغي عدُّ هذه النظرية نظرية في تفسير كلام المتكلّم، لأنّ الهدف من التفسير معرفة مراده لا معرفة ما يدلّ عليه الكلام في الأزمنة المختلفة من دون أيّ لحاظ لما أراد المتكلّم التعبير عنه.

ثم قال: «إنّ التدبّر في كلّ واحد من هاتين النظريتين يشير بوضوح إلى أنّ المعنى في العصر الحاضر اكتسب مفهوماً مختلفاً عمّا كان عليه في الماضي. المعنى في النظرية الأولى يرتبط بالمديات والتراكيب والاستيعاب المفهومي في لغة معينة. وفي الثانية يتصل بالتجلّيات التاريخية للغات أي بمقولة التاريخ. مباحث العوالم التي تخلفها اللغة والتاريخ للبشر مباحث جديدة تماماً ومن لم يتوافر على ثقافة فيها لن تكون لديه معرفة بمقولة المعنى في الفلسفة الحديثة ومن الطبيعي أن لا يستطيع مثل هذا الشخص تكوين تصوّر حول كيف يكتسب النصّ معاني مختلفة بالنسبة لقراء متعدّدين».

«تاريخانية اللغة المقرّ بها في كلا النظريتين أفضت إلى تاريخانية عملية الفهم والتفسير وتاريخانية المعنى المستحصل من الفهم والتفسير، وتؤكّد هذه الدراسات أنّ أيّ فهم وتفسير لا بدّ أن ينهض على وجهة نظر معينة أو على قبليات أو مفروضات مسبَّقة، ولأنّ قبليات الأشخاص في مقام فهم النصّ مختلفة ستكون آراؤهم حول معناه متنوعة طبعاً، وهذا التنوّع ممّا لا محيص عنه».

إذا كان يعترف بتاريخانية اللغة وأنّ القضية لا ترتبط بزمن المتلقّي، الذي قد يكون متأخراً كثيراً عن زمن التكلّم، كما هو الحال فيمن عثر على كتاب كُتب منذ ألف سنة مثلاً، فإنّ عملية التفسير لا بدّ أن تخضع لقوانين المتكلم أو التي عاشها المتكلّم،

وتكون مهمة المفسّر العثور على تلك القوانين وحسن تطبيقها، وهو مجال يكثر فيه الخطأ، وهذه حقيقة نعترف بها. وإذا تعدّدت الأفهام حول نصّ معيّن فليس ذلك لأجل أنّ لكلّ شخص الحقّ في إبداء قراءة خاصّة به، بل من أجل أنّ أحد هذه الأفهام هو المصيب، أو تكون كلّ تلك الأفهام غير مصيبة.

ثمّ قال: «طبقاً للنظرية الأولى، من يريد أن يفهم نصّاً يقدّم فرضية تنسجم ووجهات نظره وقَبْلياته لتشخيص المعنى الذي أراده صاحب النصّ من بين المعاني الموجودة في بنية لغة النصّ، وكيف أراد هذا المعنى، ثم يسوق الأدلّة والشواهد لإثبات صحّة فرضيته، ويطرح شخص آخر وفق قبلياته فرضية أخرى فيما يخصّ المعنى الذي رمى إليه المؤلّف ويقدّم الأدلّة لإثباتها وتستمرّ عملية تقديم الفرضيات والنظريات على هذا المنوال.

هؤلاء الأشخاص مع أنهم جميعاً يقصدون تشخيص المعنى الذي أراده المؤلف وهو حسب الافتراض، معنى واحد معيّن في بناء اللغة، ولكن أيّاً منهم لا ينفتح انفتاحاً مباشراً على المعنى، ولا يستطيع الاقتراب إليه إلّا عبر فرضية. ولأنّ الفرضيات متباينة بفعل تنوّع وجهات النظر والقبليات فإنّ تشخيص المعنى سيختلف من شخص إلى آخر، والذي يقدّم أدلّة وشواهد أرصن ستحظى نظريته بقبول أوسع.

إذاً، ماهية فهم النصّ وتفسيره نوع من الافتراض والاستدلال،

ولا يفوز أحد بالوصول إلى معنى حاسم. وربما بدت براهين أحد المفسّرين من المتانة بحيث يذعن لها باقي المفسّرين، فيضرب بالفرضيات الأخرى عرض الجدار، ولكن قد يظهر في زمن لاحق مفسّر يقدّم فرضية أخرى ببراهين وشواهد أقوى، فيزيح النظرية السائدة عن مكانتها، وبهذا يبقى مفتوحاً لافتراضات جديدة واستدلالات أخرى، وبالتالي بروز معانٍ متفاوتة للنصّ الواحد».

إنّ مقدّمات هذا الكلام تدلّ فقط على إمكانية بروز عدة أفهام، ولا تفيد البتة إمكان وجود عدة معانٍ للنصّ، لأنّ مؤدَّى ذلك إلى أن يكون المتكلّم قد أراد عدة معانٍ مختلفة، والمفروض أنه أراد التعبير عن معنى واحد موجود في نفسه لا يختلف باختلاف الأزمان. وفرق كبير بين أن تظهر عدّة أفهام وبين أن يكون للكلام الواحد عدّة معان.

ثمّ يقول: «وحسب النظرية الثانية فإنّ للمعنى واقعاً أوسع من المعنى الذي قصده المؤلّف، وذلك لأنّ الآفاق التاريخية للأشخاص متفاوتة، بمعنى أنّ لكلّ شخص تجربة عن ذاته وعن العالم تختلف عن تجارب الآخرين. ومن ناحية أخرى تحصل عملية الفهم بتضارب الأفق التاريخي للمتلقّي مع الأفق التاريخي لصدور النصّ، وهذا ما يساعد بدوره على تباين المعاني التي ينتزعها الأفراد من النصّ الواحد، ومع هذا يبقى الطريق مفتوحاً أمام نقد هذه المعاني المختلفة. ولا نقصد بتعدّد المعاني أنها

جميعاً صحيحة، فالمعنى الصحيح هو الذي يخرج ظافراً من اختبارات النقد».

إنّ تحرير الكلام عن المتكلّم وجعل معناه أوسع ممّا قصده المؤلّف، إن أُريد به أنّ كلام المتكلّم قد تكون له انطباقات ومصاديق لم يلتفت لها المتكلّم، فهذا ممكن بالنسبة للمتكلّم العادي غير المحيط بكلّ واقع المصاديق، ولعلّه هو مراد شبستري إذ عبّر بقوله «فإنّ للمعنى واقعاً أوسع». أمّا إن كان المراد أنّ الكلام قد يكون له مدلول لم يلتفت له المتكلّم فهذا لا يصحّ جعله تفسيراً لكلامه. وليس للكلام بعدٌ أكثر من الدلالة على ما يريد المتكلّم أن يدلّ عليه بحسب المعاني، لا بحسب المصاديق. وليس للكلام وجود موضوعي مستقلّ عن المتكلّم ومراده، ليكون المتكلّم ملزماً بما يدلّ عليه كلامه، إلّا إذا كانت الدلالة معترفاً بها وفقاً لقوانين اللغة التي انطلق منها المتكلّم ولم يراع في الدلالة كلّ الآليّات المعتبرة، إذ في هذه الحال يُلزم المتكَلّم بمدلول كلامه إذا كان في مقام البيان، ولا يُقبل منه إنكار أن يكون أراد هذا المعنى ما دامت الطريقة التي اعتمدها والمترسّخة في وجدانه قد أفضت إلى الدلالة على ذلك المعنى، ولهذا يُحتجّ على متكلّم استعمل لفظاً فيه سبٌّ بأنه قد شتم فلاناً ما دام قد استعمل الألفاظ الدالّة على الشتم في لغته، وفقاً لآليات اللغة في زمانه، ويصحّ الحكم عليه بجرم القدح والذمّ. وليس هذا من تحميل المتكلم ما لم يقصد بل هذا من تحميله ما قصده

بعد أن كان قد تكلّم بكلّ جدية ووعي مريداً للبيان ملتفتاً إلى العلاقات اللغوية وقوانينها.

ثمّ إنّ كاتب تلك الكلمات قد أخطأ خطأ آخر، إذ جعل معيار الصحّة النجاة من النقد. ومثل هكذا معيار لو صحَّ يؤدي إلى أن يكون المعنى صحيحاً في مرحلة، باطلاً في مرحلة أخرى. ولم يعد المعيار واقعيّاً ليستقرّ على معنى صحيح واحد. وحينئذٍ فمَنْ يحدّد أنّ هذا المعنى قد سلم من النقد بشكل صحيح، أم أنّ صاحب المعنى قد عاند فلم يعترف بالتسليم بالنقد؟ ثمّ أيّ فائدة للحكم بصحّة فكرة بمجرد أنها سلمت من النقد، مع أننا قد نعلم أحياناً جازمين بعدم صحّة فكرة بدون أن نتمكّن من العثور على الوجه المنطقي لذلك، وأين يقع الوجدان والفطرة والبداهة في حسابات الصحة والخطأ، وكثيراً ما يتردّد أنّ توضيح الواضحات من أشكل المشكلات؟

وقال أيضاً: «إنّ دعوى إمكان القراءات المتعدّدة للنصوص الدينية لا تعني ضوءاً أخضر للفوضى التفسيرية، ولا تفيد تصديق كلّ القراءات، والانجراف إلى النسبية الباطلة، ونبذ البراهين والاستدلال وراء الظهور. فالقراءات يمكن أن تكون متعدّدة كواقع فعلي، لكنّنا ملزمون بنقدها وصولاً إلى الحقيقة، والتأشير على مواطن الهفوة والرصانة في كلّ قراءة، وبذا تشخّص قيمة كلّ قراءة ودرجة اعتبارها».

ثم قال: «النص أعلاه يشير إلى تهافت الافتراء الشائع بأن أنصار تعدد القراءات وتباينها يذهبون إلى السماح لكل شخص بقراءة النص الديني كما تملي عليه أهـواؤه، وإلى أن جميع القراءات صحيحة. فالصواب هو أن القراءة التي لا تنطوي على براهين وشواهد كافية تستبعد وتعتبر باطلة، ولكن هناك أكثر من قراءة واحدة يمكن أن تتحلى بالأدلة المتينة التي تجعلها مقبولة، وعليه يمكن أن تكون أكثر من قراءة صحيحة ومقبولة، ولكل واحدة من القراءات المقبولة أتباعها وأنصارها».

بينما هو يؤكّد أنّ تعدّد القراءات لا يعني الفوضى التفسيرية، يعود ليفتح الباب أمامها إذ يحتمل إمكانية وجود أكثر من قراءة صحيحة ومقبولة، وهذا يوحي بنوع من التناقض، إذ وجود أكثر من قـراءة ليس إلّا الفوضى إن كان المقصود بالتعدّد ما يشمل التنافي بين القراءات، فإنّه لا يمكن أن يكون المتكلّم أو صاحب النصّ الديني القرآني أو النبوي أو الإمامي قد أراد معانيَ متنافية ليصحّ معه القراءات المتنافية، وإن كان المقصود قراءات متكاملة لا تنافي بينها فلا يحسن عدُّ هذه قراءات متعددة.

ثانياً: مع نصر حامد أبي زيد في بعض كلماته:

قال نصر حامد أبو زيد: «من هذه الأفكار الشائعة المستقرّة التي يمكن أن نعيد طرحها فكرة التفرقة بين التفسير والتأويل. وهي تفرقة تُعلي من شأن التفسير، وتغضّ من قيمة التأويل، على

أساس من موضوعية الأول وذاتية الثاني. الموضوعية في الحالة الأولى موضوعية تاريخية تفترض إمكانية أن يتجاوز المفسّر إطار واقعه التاريخي وهموم عصره، وأن يتبنّى موقف المعاصرين للنصّ، ويفهم النصّ كما فهموه في إطار معطيات اللغة التاريخية عصر نزوله. ومثل هذا التصوّر يقع في تناقض منطقي من الوجهة الدينية الاعتقادية التي ينطلق منها أصحابه، إذ النصّ عندهم صالح لكل زمان ومكان، لأنه يحتوي كلّ الحقائق ويعدُّ جماعاً للمعرفة التامة. ومثل هذا الاعتقاد يتناقض تماماً مع القول بضرورة اعتماد المفسّر على المأثورات المرويّة عن الجيل الأول أو الجيل الثاني على الأكثر، والوقوف عند فهمهم وتفسيرهم للنص. ولكي يحلّ أصحاب هذا التصوّر مثل هذا التعارض المنطقي ذهبوا إلى أنّ المعرفة الدينية لا تتطوّر، وأنّ جيل الصحابة والتابعين قد أوتوا المعرفة التامّة فيما يتصل بالوحي ومعناه، وأنّ التمسّك بمعرفتهم هو العاصم من الزلل والانحراف، وهكذا انتهى الأمر بهم إلى عزل المعرفة الدينية عن غيرها من أنواع المعرفة من جهة، وإلى إنكار تطوّر المعرفة الإنسانية من جهة أخرى (قال الكاتب في الهامش: يُعَدُّ ابن تيمية وتلميذه ابن القيم من أكبر ممثلي هذا الاتجاه)[1].

وتعليقاً على هذه الكلمات نؤكّد على أنّ المعرفة الدينية في نفسها ثابتة لا تتبدّل، من حيث المفاهيم العامة، فإن أُريد بتطوّر

(١) فلسفة التأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة ١٩٩٨، ص١١، ١٢.

المعرفة الدينية أنّ الإنسان قد يصبح أكثر صوابية في المعرفة الدينية من آخر فهذا صحيح، لكن لا ربط لهذا بالزمان، بل قد ننحدر في المعرفة الدينية فنصير أكثر بعداً عن الصواب فيها. وإن أُريد أنّ الدين له قابليات الانطباق على كلّ زمان، ونحتاج إلى حسن معرفة دينية لنواكب التطوّر الزماني فهذا ممكن ومقبول. أمّا ما أشار إليه من ذهاب البعض إلى ضرورة اعتماد المفسّر على المأثورات فهذا الرأي مخالف للمشهور سواء عند السنّة أو الشيعة. ومن هنا توهّم التناقض إذ توهّم أنّ صلوح النصّ لكلّ زمان ومكان يتنافى مع وضع النصّ في إطاره التاريخي والزماني، ومنشأ وهمه اعتقاده أنّ الوقائع الفعلية والمصاديق الآنية هي التي تشكّل المعطيات وليس هذا مرادهم، فقد صرّحوا في كثير من الموارد أنّ المورد لا يخصّص الوارد، وإنما نعود إلى ظروف النصّ ومعطياته لنفهم النصّ ونفهم دلالاته وقرائنه لننطلق فيما بعد، بما أُوتينا من حسن معرفة، إلى تشخيص منطبقات النصّ، وهنا تدخل المعارف الأخرى ويصير لها نحو ارتباط بالمعرفة الدينية.

وقال، وهو يريد التأكيد على ضرورة ملاحظة أسباب النزول عند تفسير القرآن:

«يُعتبر علم أسباب النزول من أهم العلوم الدالّة والكاشفة عن علاقة النصّ بالواقع وجدله معه».

«إنّ درس أسباب النزول يزوِّد الفقيه بالعلّة من وراء أحكام

النصوص، ومن خلال اكتشاف هذه العلّة يستطيع الفقيه أن يعمّم الحكم على وقائع أخرى شبيهة».

«ورغم أنّ أسباب النزول على هذه الدرجة من الأهمية لاكتشاف دلالة النصّ، فإنّ معرفة سبب نزول كثير من نصوص القرآن على سبيل القطع واليقين ليست دائماً مسألة سهلة متاحة، فقد نجد روايات متعددة تطرح أسباباً مختلفة لنزول آية بعينها».

«ويمكن لنا القول إنّ عدم تحديد أسباب النزول تحديداً دقيقاً، وبالأحرى عدم الاهتمام بهذا التحديد كان أحد أسباب الاضطراب الذي وقع فيه كثير من المفسّرين وعلماء الفرق الدينية إزاء نصوص من القرآن، ظنّوا أنها تعارض نصوصاً أخرى، خاصّة في مجالة حرية الإرادة الإنسانية».

«ومن الضروري الإشارة هنا إلى أنّ سبب النزول أحياناً ما يمكّن المفسّر من القراءة الصحيحة للنصّ، ومن ثمّ يجعله مقارباً لاكتشاف الدلالة. وليس المقصود بالقراءة الصحيحة تصحيح النصّ بل المقصود التوجيه الصحيح لدلالة الألفاظ والعبارات».

«ولكن ماذا نفعل حين لا نستطيع تحديد أسباب النزول تحديداً حاسماً حازماً؟ في الإجابة عن هذا السؤال وقع علماء القرآن أيضاً في مشكلة كيفية الترجيح بين الروايات المختلفة، ووضعوا مجموعة من المعايير والشروط».

«إنّ أسباب النزول ليست سوى السياق الاجتماعي للنصوص، وهذه الأسباب كما يمكن الوصول إليها من خارج النصّ يمكن كذلك الوصول إليها من داخل النصّ، سواء في بنيته الخاصّة أم في علاقته بالأجزاء الأخرى من النصّ العام. ولقد كانت معضلة القدماء أنهم لم يجدوا وسيلة للوصول إلى أسباب النزول إلّا الاستناد إلى الواقع الخارجي، والترجيح بين المرويات، ولم يتنبّهوا إلى أنّ في النصّ دائماً دوالَّ يمكن أن يكشف تحليلها عمّا هو خارج النصّ، ومن ثمّ يمكن اكتشاف أسباب النزول من داخل النصّ كما يمكن اكتشاف دلالة النصّ بمعرفة سياقه الخارجي».

«مثال ذلك ما أخرجه الشيخان عن المسيّب قال: لمّا حضر أبا طالب الوفاة، دخل عليه رسول اللّه ﷺ وعنده أبو جهل وعبد اللّه بن أبي أمية، فقال: أي عمّ، قل: لا إله إلّا اللّه أحاجّ لك بها عند اللّه. فقال أبو جهل وعبد اللّه: يا أبا طالب، أترغب عن ملّة عبد المطلب؟ فلم يزالا يكلّمانه، حتى قال هو على ملّة عبد المطلب. فقال النبيّ ﷺ: لأستغفرنّ لك ما لم أنهَ عنه. فنزلت: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن يَسۡتَغۡفِرُواْ لِلۡمُشۡرِكِينَ﴾».

وأخرج الترمذي وحسّنه عن عليّ قال: سمعت رجلاً يستغفر لأبويه وهما مشركان، فقلت: تستغفر لأبويك، وهما مشركان؟ فقال: استغفر إبراهيم لأبيه وهو مشرك. فذكرت ذلك لرسول اللّه ﷺ فنزلت.

وأخرج الحاكم وغيره عن ابن مسعود، قال: خرج النبيّ ﷺ يوماً إلى المقابر، فجلس إلى قبرٍ منها، فناجاه طويلاً، ثم بكى. فقال: إنّ القبر الذي جلست عنده قبر أمي، وإني استأذنت ربي في الدعاء، فلم يأذن لي، فأنزل اللّه عليَّ: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن يَسۡتَغۡفِرُواْ لِلۡمُشۡرِكِينَ﴾.

«فجُمع بين هذه الأحاديث بتعدّد النزول، ولا يستقيم الجمع بين هذه الروايات الثلاث على خلافها بافتراض تعدّد النزول، لأنّ تعدّد النزول افتراض إن صحَّ يستلزم وقوع النسيان للنصوص من جهة متلقّيها الأول، وتستلزم بنية النصّ أنّ النهي واقع للنبي أوّلاً، وللمؤمنين ثانياً: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾. وإنّ صيغة ما كان لفلان أن يفعل تدلّ على وقوع فعلٍ ما كان يصحّ أن يقع منه، وهذا تركيب يدلّ دلالة واضحة على أنّ السبب الأوّل، الاستغفار لأبي طالب، هو سبب نزول الآية، دون الثاني أو الثالث. ومن قراءة السيرة نستطيع أن نتلمّس تلك العلاقة الخاصّة التي كانت بين محمّد وبين أبي طالب، خاصّة بعد وفاة جدّه عبد المطلب، ثم تطوّرت هذه العلاقة بالحماية التي منحها أبو طالب لمحمّد رغم بقائه على دين آبائه، ومن هنا نفهم الحرص البالغ من جانب محمّد على إيمان عبد المطلب».

«وإذا كانت الرواية الثانية لا تحتاج لتعليق طويل لذلك المجهول المجادل فيها، فإنّ الرواية الثالثة التي تجعل سبب نزول الآية محاولة

النبيّ الاستغفار لأمه عند قبرها تثير مجموعة من المعضلات، سواء فيما يخصّ مشاعر الرسول ﷺ أم فيما يخصّ أهل الفترة، وهم الذين لم يعاصروا الوحي، وماتوا على جاهليتهم. وإذا كان النبيّ قال، حين سُئل عن زيد ابن عمرو بن نفيل، إنه يُبعث أمّة وحده، إكباراً لاعتزاله لعادات قومه ومعاداته لدينهم ومعتقداتهم، رغم أنه مات قبل أن يتحوّل إلى الإسلام، فإنّ إطلاق صفة المشركين على السيدة آمنة التي ماتت قبل البعثة من شأنه أن يجرح مشاعر النبيّ، والأهم من ذلك والأخطر أنّه وصف يترتّب عليه وعيد وعذاب لا يرى الفقهاء أنه واقع على من ماتوا قبل البعثة، لذلك لا بدّ من رفض هذه الرواية بوصفها سبباً لنزول الآية».

«وإذا كان الاختلاف حين يقرأ من خلال المعقول يزيل توهّم التناقض، فإنّ الاختلاف يصبح نوعاً من التنوّع لا يتعارض مع الإيمان بوحدة النص ووحدة مصدره. وإذا كانت الآراء والأيديولوجيات تختلف فإن المعقول الذي لا يتعارض معه النص يختلف من جماعة إلى جماعة داخل العصر الواحد في المجتمع الواحد، ويختلف من مجتمع إلى مجتمع في العصر الواحد، وهو أشدّ اختلافاً بتغاير العصر وتقدّم الزمان وتطوّر المجتمعات، ويظلّ النصّ من خلال آليات الاختلاف نصّاً قابلاً للقراءة والتفسير والتأويل».

«لو كان القرآن كلّه محكماً لما كان مطابقاً إلّا لمذهب واحد،

وكان بصريحه مبطلاً لكلّ ما سوى ذلك المذهب، وذلك ممّا ينفِّر أرباب سائر المذاهب عن قبوله والنظر فيه والانتفاع به، فإذا كان مشتملاً على المحكم والمتشابه طمع صاحب كلّ مذهب أن يجد فيه ما يؤيّد مذهبه وينصر مقالته، فينظر فيه جميع أرباب المذاهب ويجتهد في التأمّل فيه صاحب كل مذهب. وإذا بالغوا في ذلك صارت المحكمات مفسرة للمتشابهات» (السيوطي، الإتقان في علوم القرآن). إنّ النص بهذا الاختلاف لا يحدّد هويته فقط، ويميز نفسه من غيره من النصوص، بل يتجاوز ذلك لكي يجعل من نفسه محوراً في الثقافة عن طريق قابليته للتفسيرات والتأويلات المختلفة في المكان والزمان على السواء.

وإذا كان مصطلح التأويل في الفكر الديني الرسمي قد تحوّل إلى مصطلح مكروه لحساب مصطلح التفسير، فإن وراء مثل هذا التحويل مصادرة كلّ اتجاهات الفكر الديني المعارضة، سواء على مستوى التراث أم على مستوى الجدل الراهن في الثقافة. إنّ وصم الفكر السائد للفكر النقيض بأنه فكر تأويليّ يستهدف تصنيف أصحاب هذا الفكر في دائرة ﴿ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ﴾[1].

---

(١) راجع لكل ما تقدم مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، ١٩٩٨، نصر حامد أبو زيد، ص٩٦ فما بعدها.

هذه مقتطفات من كلامه، ولنا تعليق عليه:

نحن نؤكّد على ضرورة ملاحظة أسباب النزول عند الاشتغال بتفسير القرآن، لكنّ هذا متوقّف على إثبات السبب الصحيح والرواية المعتبرة التي أكّدت مورد النزول، لا أن نعتمد على الروايات كيفما كان ومن دون تمحيص وتحقيق.

أمّا ما ذكره من أنّ العلم بأسباب النزول قد يدلّ على علّة الحكم فهذا كلام يحتاج إلى مزيد بحث، لأنّ اتّصاف المورد ببعض الخصوصيات لا يلزم باستخلاص التعليل الذي يمكن من خلاله التعميم أو التقييد بحسب ما يفرضه التعليل. هذا على الأقل ما يفرضه المنهج البحثي لدى الإمامية الإثني عشرية.

وأمّا ما أكّده على مسألة الاختلاف فقد تقدّم ما يفيد في ردّه عند الحديث عن تعدّد القراءات.

وأمّا معالجته لآية ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن يَسۡتَغۡفِرُواْ لِلۡمُشۡرِكِينَ وَلَوۡ كَانُوٓاْ أُوْلِي قُرۡبَىٰ﴾، ومحاولته تأكيد أنّ مورد النزول يتعلّق بأبي طالب فهذا ما يحتاج إلى بعض التعليق لنبيّن الخلل الذي يُظهر عدم إخلاص أبي زيد لمنهجه هنا فيما يقترحه، فهو:

أولاً: يعرض عدّة روايات في أسباب النزول، بعضها متعلّق بأبي طالب، وبعضها متعلّق بشخص سُمع يستغفر لأبويه المشركين

تأسِّياً بالنبيّ إبراهيم، وبعضها متعلّق بطلب النبيّ ﷺ الإذن من ربه أن يدعو لوالديه. فهذه ثلاثة أسباب حاول تمييز الصحيح منها من الباطل، وهو سعي مطلوب بحدّ ذاته.

وثانياً: يرفض فكرة تعدّد النزول، وهذا حقّ.

وثالثاً: أنه حاول إثبات أنّ السبب متعلّق بأبي طالب، بعد أن لم يعتن بذلك المجهول الذي سمعه عليّ عليه السلام يستغفر لوالديه، بدون أن يبيّن ما هو السبب الذي دعاه لعدم الاعتناء بهذه الرواية، فهل إنّ كون الشخص مجهولاً يعني أنه لا يليق به أن ينزل قرآناً يوضح شبهة ظهرت عند أحدهم، كان يمكن لها أن تشيع لو لم يوضح الحكم فيها؟.

ثم أنكر أن يكون سبب النزول هو الثالث، أي متعلّقاً بوالدي النبيّ ﷺ، ونحن نوافقه على ذلك، لكن ليس للسبب الذي قاله، وهو أنّ في إطلاق صفة الشرك على والدي النبيّ ﷺ يستلزم الإساءة إلى مشاعر النبيّ ﷺ، فهذا فهم خاطئ لشخصيته ﷺ من جهة، ولعلاقته باللّه تعالى من جهة أخرى. أمّا أنه وصف يستلزم العقاب وأنّ هذا يتنافى مع ما يذهب إليه الفقهاء من وقوعه على من مات قبل البعثة، فهذا استدلال خاطئ لأنّ النقاش حينئذ مع هؤلاء الفقهاء إذ لا دليل على عدم وقوع العذاب على المشركين الذين ماتوا قبل البعثة بل العقل يحكم باستحقاقهم للعقاب، ولتكن هذه الآية دليلاً على وقوعه. والشرك ظلم عظيم سواء

كان بعد البعثة أم قبلها. وإنما وافقنا على ذلك من جهة أننا، نحن الإماميّة لا نؤمن بأن والدي الرسولﷺ كانا مشركين، وليس هنا محلّ إثبات هذا المطلب، كما لا نؤمن أنّ عبد المطلب مات مشركاً، وهو الذي قال حين هاجم أبرهة الكعبة، «للكعبة ربٌّ يحميها». وقد ورد في الرواية التي رجّحها أنّ أبا طالب قال إنه على دين عبد المطلب.

أمّا ما ذكره حول أنّ صيغة «ما كان لفلان أن يفعل» تدلّ على وقوع فعل منه ما كان ينبغي أن يقع، وأنّ هذا يدلّ دلالة واضحة على كون النزول مرتبطاً بأبي طالب بعد ملاحظة العلاقة الشديدة بينه وبين الرسولﷺ، فهذا أيضاً كلام لا يصحّ. أمّا ما يتعلّق بالصيغة، فلسنا ندري من أين أثبت أنها تدلّ على الوقوع، مع أنّ فيها احتمالاً آخر معتدّاً به، وهو أنه ليس من شأن فلان أن يفعل ذلك، فهو نفي لإمكانية وقوع الفعل أو دعوة لعدم الإقدام على الفعل لأنه ليس من شأنه، فليس فيها أيّ دلالة على الوقوع. وأما ما نقله في معنى «ما كان لفلان» فهو منقول عن بعض نحويّي الكوفة[1]، وهو خلاف المشهور بين أهل اللغة والنحو. ويمكن إثبات خطأ ذلك القول بآيات ذكرت نفس الصيغة في مورد لا يعقل أن يكون الفعل قد وقع:

---

(١) جامع البيان، ابن جرير الطبري، ج١١ ص٥٩.

كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَغُلَّ﴾[1] فهل يتعقل أحد أن نبياً كان يغل.

وكقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾[2]، فهل ضيع اللّه إيمانهم.

وكقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا۟ عِبَادًا لِّى مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾[3] فهل قال نبي للناس ذلك.

وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾[4].

وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا﴾[5].

وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِىَ بِـَٔايَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾[6].

وقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ﴾[7] إلى غير ذلك من الآيات المشابهة.

ثمّ نقول: إنّ قضية إسلام أبي طالب من القضايا التي اشتهر

---

(١) آل عمران: ١٦١.
(٢) البقرة: ١٤٣.
(٣) آل عمران: ٧٩.
(٤) آل عمران: ١٤٥.
(٥) النساء: ١٩٢.
(٦) الرعد: ٣٨.
(٧) مريم: ٣٥.

الخلاف فيها بين المسلمين الشيعة والسنّة. والإمامية وبعض المعتزلة على ما حكاه ابن أبي الحديد في شرح النهج[1] يذهبون إلى أنّ أبا طالب مات مسلماً، ولهم في ذلك إثباتات ليس هنا محلّ التعرّض لها، وبالتالي، وبعد الأخذ بتلك الإثباتات بعين الاعتبار، لن يصحّ أن يكون مورد نزولها متعلّقاً به لعدم انطباق الآية عليه. ويكفيك أنّ الآية تدلّ على أن الاستغفار لن يقع من النبيّ لمشرك أو لم يقع كما هو شأن الصيغة، خلافاً لما زعمه أبو زيد. وهذا الاستغفار ليس من شأن المؤمنين أن يفعلوه أيضاً، لكنّ الفرق بين النبيّ ﷺ والمؤمنين، أنّ النبيّ لا يقع في جهل ولا غفلة، بينما المؤمنون قد يفعلون ذلك عن جهل، فليس من شأنهم ذلك بعدما علموه. أمّا الرسول ﷺ فلن يجهل مثل هكذا شأن ينافي وصفه بالنبوّة أو الإيمان. كما أنّ الرواية التي ذكرها قد أكّدت أنّ أبا طالب قد أعلن أنه على دين عبد المطلب، إذاً لم يعد هناك من داع للاستغفار.

مع أنّ سياق الآية فيه من القرائن ما يؤكّد صحّة ذلك السبب الذي نفاه أبو زيد، قال تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَن يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ * وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِّلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ﴾ فقد

(١) شرح نهج البلاغة، جزء ١٤، ص٦٥.

أشير في هذه الآية لاستغفار إبراهيم الذي احتجّ به ذلك الشخص المجهول، وهو احتجاج قد يتمسّك به كل قارئ للقرآن ما لم يتمّ توضيحه في القرآن.

فلو خلينا نحن والروايات الثلاث التي ذكرها أبو زيد، فإنّ الأصح منها هو نزولها في الرجل المجهول، لأنه أمر يُبتلى به الناس، فلا يهمّ حينئذٍ في نزول الآية صفة الشخص ولا اسمه، بل ما فعله، وهو ما قد يفعله غيره.

مع أنه قد ورد فيها أسباب أخرى للنزول هي أوضح من الروايات التي ذكرها، والقرائن عليها أهمّ، ولكن «أبو زيد» لم يذكرها:

منها ما حُكي عن الحسن في تفسيره أنه قال: إنّ المسلمين قالوا للنبيّ ﷺ: ألا نستغفر لآبائنا الذين ماتوا في الجاهلية؟ فأنزل اللّه سبحانه هذه الآية[1]. وهذا يؤكّد أن الشبهة كانت عامّة وليست خاصّة بواحد من المسلمين.

ومثلها ما رواه الطبري في تفسيره قال: وقال آخرون: بل نزلت من أجل أنّ قوماً من أهل الإيمان كانوا يستغفرون لموتاهم من المشركين فنُهوا عن ذلك. ذكر من قال ذلك: حدّثني المثنى قال: ثني عبد اللّه بن صالح قال: ثني معاوية عن عليّ عن ابن عباس قوله: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن يَسْتَغْفِرُواْ لِلْمُشْرِكِينَ﴾...

(١) مجمع البيان، الشيخ الطبرسي، ج٥ ص١٣٢، راجع الطبري أيضاً المصدر الآتي.

الآيـة فكانوا يستغفرون لهم حتى نزلت هـذه الآيـة فلمّا نزلت أمسكوا عن الاستغفار لأمواتهم ولـم ينهوا أن يستغفروا للأحياء حتى يموتوا. ثمّ أنزل اللّه: ﴿وَمَا كَانَ ٱسْتِغْفَارُ إِبْرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَهَآ إِيَّاهُ﴾... الآية[1].

(١) جامع البيان، ابن جرير الطبري، ج١١ ص٥٩.

خاتمة بمثابة الزبدة

بعد أن عرفنا أنّ المعارف الدينية منها ما يُنال بالعقل، ومنها ما يُنال بالنصّ، وأنّ ما يُنال منها بالنصّ فالعقل مقرٌّ بأنّ طريقه النصّ، نتحدّث في هذه الخاتمة عن نحو خاصّ من المعارف الدينية، هي معرفة أصول الدين.

عقيدتنا في وجوب البحث:

نعتقد أنّ اللّه تعالى قد أودع فينا عقولاً قادرة على نيل المعارف، مستغنية عن أيّ شيء آخر في تأسيس الأصول الأساسية المحتاج إليها. وأنّ العقل يلزمنا بالنظر والبحث عن أصول الاعتقادات، ولا يرضى بأن يعرض الإنسان عنها. والعقل يقرّ بذلك قبل أن يطلع على أيّ نصّ ديني، لأنّ الرجوع إلى النصّ الديني فرع إقرار العقل بشرعيته، ولا يكون ذلك إلّا إذا أقرّ العقل بشرعية مصدر النصّ. ولا سبيل لذلك قبل الاهتداء إلى أصول الاعتقادات، والتعرّف على مصدر النصّ. ولا يمكن أن يؤسّس للنصّ من خلال النصّ، وإلّا لَزِمَ الدَّوْر. وقد أشرنا إلى أنّ بعض الأديان تلجأ إلى هذه

الطريقة، وهي في ذلك تسدُّ الباب أمام أيّ معرفة عقلية، وتكشف عن ثغرات فيها غير قابلة للانجبار.

وقد أودع اللّه تعالى في فطرة الإنسان، وعقله القدرة على الاهتداء إلى تلك الأصول، بما فطره عليه من قدرة على الربط بين العناصر التي تظهر أمامه، فيهتدي بها إلى وجوده تعالى وحكمته وكثير من صفاته. والتي منها يهتدي العقل إلى ضرورة النبوّة، والمعاد. ومن النبوّة يهتدي إلى الإمامة. ومن الصفات يهتدي إلى العدل. كما يهتدي إلى الكثير من التفاصيل الأصولية الأساسية. لكنّ هذا لا يعني أنه قادر على الاطلاع على كل الاعتقادات. ففي كثير من التفاصيل الاعتقادات الأصولية، وكثير من الاعتقادات الفقهية يحتاج العقل إلى النصّ. لكنه إنّما يرجع إليه بعد أن أقرّ بشرعيته، وشرعية مصدره. فلا يكون في الرجوع إلى النصّ حينئذٍ أيّ منافاة مع العقل.

ولأنّ العقل قادر على الاهتداء إلى أمّهات المسائل الأصولية، ولأنّ الاهتداء إلى كلّ ذلك هو ساحة العقل وليس ساحة التعبّد، ولأنّ التعبّد في هذه الحال يفقد قيمته، كما بينّا، كان أن ذمّ اللّه تعالى التقليد في ذلك، ودعاهم إلى التفكير ﴿فِي ٱلْآفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾، وقال لهم: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۗ مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ﴾. ولو أمكن تبرير أيّ معتقد بالتعبّد، حتى ما يطال أمهات المسائل الأصولية، لما كان بالإمكان ذمّ التقليد. وذمّ

التقليد في أسس الاعتقادات ليس مختصّاً بالقرآن، بل القرآن في الحقيقة يرشد في هذا الشأن إلى أمر فطري يدركه العقل قبل غيره، فالذامُّ في الحقيقة هو العقل، والقرآن ينبه العقول على ذلك إن عرضتها الغفلة. فالتقليد في هذه الأسس لا يوجب إيماناً، وإن أوجب في بعض الأحيان سكون النفس إلى مقتضيات التقليد، كسكونها إلى كلّ عادة اعتادتها، فلا تجرؤ على تبديلها أو اقتحام مخالفتها. ﴿قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا﴾. فإذا لم يصلح قول الآباء دليلاً على صحّة معتقد، فلن يصلح قول أيّ إنسان، إلّا إذا اقترن بشاهد يعتمد العقل عليه، ويستند إليه ليقرّ بصدق المقال.

فالعقل يدعو للبحث والفحص عن أصول الاعتقادات، ويلزم صاحبه بذلك، ولا يعذره في التقليد فيها. والحقيقة أنّ الإقرار بوجود اللّه تعالى لا يحتاج إلى بحث وفحص أو عناء، بل هو أمر جليّ، قد تجلّى لكلّ حسّ وروح. فالكلّ يشعر بالارتباط به تعالى، وإن لم يعرف أوصافه وما هو عليه. ولأنه يشعر بهذا الارتباط فإنه يبحث عنه، وأين يمكن أن يجده، وكيف يمكن أن يتواصل معه. ولهذا كان الدعاء حالة وجدانية مستقرة في النفوس، تفرض نفسها على الداعي في مواطن الحاجة والضعف والضيق، طالباً الفرج من قدرة يشعر بها في وجدانه. ومن انحجب عن هذا الشعور الوجداني، أرشده العقل من خلال أدنى تأمّل بالكائنات، والأرض والسموات، والإنسان والحيوانات، فإنها تكشف عن أنّ وراءها

قدرة، وعلماً، وحكمة، ما كان يمكن لهذه الموجودات أن توجد لولاها. فلا يحتاج ذو العقل مهما كان بسيطاً إلّا إلى هذا النظر البسيط، لو لم يكفه وجدانه. وهو ما ترشد إليه القصّة المشهورة، التي تحكي استدلال أعرابي على وجوده تعالى بما تعرّف عليه في حياته، قائلاً: «البعرة تدلّ على البعير، وأثر الأقدام على المسير، أفسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج لا تدلاّن على اللطيف الخبير»؟! فكلّ كائن يستطيع بمقدار ما يعرف اكتشاف خالقه، من دون حاجة لتعلّم مصطلحات أهل الفلسفة والكلام، ولا إلى دليل التسلسل والدور، أو الحدوث والإمكان. فما تلك المصطلحات إلّا ترجمة فلسفية لحالة وجدانية، أو فذلكة لإدراك عقليّ بسيط موجود لدى كلّ كائن منا. ولهذا كان الاعتقاد بوجود اللّه تعالى من أبسط المعارف التي يمكن نيلها.

ومنشأ دعوة العقل للنظر والبحث عن وجود خالق، من أجل أنّ حسم المبدأ يشكّل قراراً مصيريّاً لما يجب أو يجوز أن تكون عليه الحياة. فمن يهمل هذا البحث، ولم يعتنِ بمبدأ الوجود الإلهي، ولم يبحث في شأنه، يراه العقل مسؤولاً عن ذلك، ويتحمّل تبعاته في الدنيا والآخرة. فبراءة الذمّة، والأمن من أيّ تبعة يدعوان العقل للإلزام بالبحث والفحص، ويكون في إهمال كلّ ذلك، ظلمٌ للنفس، وظلمٌ للغير. وأمّا وجوب الفحص والبحث، بعد العلم بالوجود الإلهي، فمنشؤه عدّة أسباب:

منها: ما اشتهر بين العلماء من أنّ شكر المنعم يتطلّب معرفته، فالبحث عنه مقدمة لذلك.

ومنها: ما قاله بعض الأعلام مثل الشهيد الصدر، من أنّ القضية تنطلق أساساً من أنّ من آمن باللّه تعالى، آمن بأنّ كلّ الخلق له. وفي هذه الحال يكون تصرّف الإنسان تصرفاً فيما هو ملك للغير، فلا بدّ من التعرّف على الغير لنعرف من هو أولاً، ثم نتعرّف على مسموحاته وممنوعاته.

ومنها: هذا الشعور بالفقر، الجاذب نحو الغني، والشعور بالنقص الجاذب نحو الكمال، والشعور بالارتباط بكائن أسمى، يدعو الإنسان بشكل تلقائي للبحث عنه ليتعرف على كيفية التواصل معه، إذ يدرك بفطرته أو عقله، أنه لا يعقل أن يكون قد خلقه وتركه من دون هداية وإرشاد، وعناية ورعاية.

وعلى أقلّ التقادير، لا يستطيع المرء أن ينطلق من فكرة أنه مهمّل، وأنّ اللّه تعالى الذي خلق كلّ هذا الخلق عن حكمة تدركها العقول، قد أهمل الحكمة في شؤون خلقه. وإن خطر على بال أحد ما أن ينطلق من هكذا فكرة، فلا بدّ أن يثبت أنّ اللّه تعالى أهمله وأوكله إلى نفسه.

ولا يمكن حسم أيّ خيار من هذين الخيارين بشكل اعتباطي، فإنه على تقدير أنّه لم يهمَل، تترتب مجموعة تبعات، لا بدّ من معرفة المطلوب منه في هذه الحياة.

ولكنّ العقل لا يمكن أن يصل إلى فكرة أنه مهمَل، بل هو مُقرٌّ ضمناً بالحاجة إلى ربّ يرشده ويعينه، على معرفة كيف يسلك الإنسان في الحياة مع أخيه الإنسان، والحاجة إلى شريعة من عنده تدلّه على طرق الصواب، تجنّبه مخاطر الفساد والظلم على العباد، خاصّة أنّ العقل مُقِرٌّ بعجزه عن اكتشاف شريعة من تلقاء نفسه. وتجارب الإنسان تدلّ على أنّ البشرية التي ركنت إلى نفسها في البحث عن شريعة قد عانت الأمرَّين، وما تزال. وهذا يعني تلقائيّاً البحث عن الشريعة والنبوة، لأنها وسيلة تبليغ الشريعة، والناطق عن اللّه تعالى فيما يريده من العباد.

ولأنّ أصول الاعتقادات هي مسوِّغ الأخذ بمقتضياتها، فلا بدّ أن تكون سهلة ميسّرة للعقول، كما هو مشهود بالوجدان. إلّا أنّ كثيراً من تفاصيل الاعتقادات ليست كذلك، وطريق معرفتها منحصر بالنصّ، فلا يملك العقل استقلالاً على معرفتها، وإنّما يملك الحكم عليها بإمكانها، أمّا فعليتها وثبوتها واقعاً فلن يحسمها العقل إلّا بعد الرجوع إلى النصّ، بعد أن يكون قد اعترف بشرعيته.

وإذا احتاج العقل إلى مراجعة النصّ، ولما كان النصّ يتطلّب قدرات اجتهادية في عصورنا هذه، صار الأمر منوطاً بيد المجتهد، فمن كان غير مجتهد كان الأمر في دائرة التقليد، لو كان اعتقاد ذلك ذا أثر عملي على حياة الناس. أمّا إذا لم يكن ذا أثر عملي،

وتوقّفت معرفته على النصّ، ولم يملك العقل قدرة مستقلّة على إدراكه، فهذا يعني أنّ اعتقاده غير واجب. ولا معنى للتقليد أيضاً في هذه الحال، لأنّ تقليد الغير يطلب فيما له أثر عمليّ على سلوك الفرد، وما ليس كذلك يكون خارج دائرة التقليد.

لكن يمكن للعاميّ أن يتمسّك ببعض الاعتقادات، من خلال ما يراه من شهرة بين العلماء تاريخيّاً وحديثاً على معتقد ما، فإنه يمكن من خلال ذلك تحصيل اطمئنان بصحّة ذلك المعتقد، فيعتقد به، لكن ليس له أن يستند إلى رأي عالم من العلماء قد اختار شاذّاً من الأقوال، فيبني عليه معتقده، فهذا ليس من موارد التقليد.

إذاً نعتقد أنّ العقل يرى وجوب الفحص والبحث عن مبدأ الوجود الإلهي.

ويرى وجوب الفحص والبحث عن هذا الإله بعد الإقرار بالمبدأ.

ويرى وجوب الفحص والبحث عن النبي والشريعة التي أرسلها.

ويرى أنّ كلّ ما يجب الفحص عنه والبحث فيه، وكان واجب الاعتقاد فلا بدّ أن يكون متيسّراً للعوام كما يتيسّر للمفكّرين، وإلّا لكان التكليف بالوجوب تكليفاً بغير المقدور. والتقليد في أمّهات الاعتقادات الأصولية لا قيمة له.

ويرى أنّ التقليد مذموم في هذه الموارد الثلاث.

ويرى أنّ التقليد لا مانع منه فيما لو كان مورد الاعتقاد من فروع النصّ، مع ترتّب أثر عملي.

ويرى أنّ التقليد لغو إذا لم يكن ذا أثر عملي. فمن أراد الاعتقاد حينئذ فعليه الاجتهاد. وما كان من هذا القبيل لا يكون الاعتقاد به واجباً. إذ لا يعقل وجوب الاعتقاد بشيء لا يتيسّر لعوامّ الناس القدرة على الوصول إليه.

ويرى أنّ العاميّ قد ينال اعتقاداً فيما لا أثَر عمليّاً له من خلال اتباع ما توافق عليه العلماء.

عقيدتنا في الاجتهاد:

بعدما عرفت أنّ أصول العقائد لا تكون إلا بالعقل، وأنّ المعتقدات التي نحتاج لمعرفتها إلى النصّ لا يكون الاعتقاد فيها واجباً، وإنما يكون من مختصّات المجتهدين، لأنّ المعرفة من النصّ لا تتحقّق إلّا وفق آلية اجتهادية، كما هو الحال في فروع الدين التي تكون معرفتها عموماً من خلال النصّ، إلّا ما قلّ وندر. مع وجود فارق بين المعتقدات التي يكون النصّ طريق معرفتها وبين فروع الدين، في أنّ الأولى لا يكون الاعتقاد بها، والاجتهاد فيها واجباً إلّا لردّ الشبهات، أو تقوية المعتقدات، أمّا الثانية أي الفروع فإنّ معرفتها واجبة، ولهذا يكون الاجتهاد فيها واجباً وجوباً

عينيّاً على كلّ مسلم، إن أمكن ذلك. لكن حيث إنّ الاجتهاد يتطلّب صرف العمر في تحصيل مقدّماته، والوصول إلى نتائج دقيقة فيها، ولمّا كانت الحياة كثيرة الجوانب، لو صرف كلّ الناس اهتماماتهم في الاجتهاد لاختلَّ نَظْمُ حياة الناس في دنياهم، وتحوّل الوجوب من كونه عينيّاً إلى كونه كفائيّاً، لا يسقط عن الجميع إلّا إذا وجد مجتهدون بالعدد الذي تحتاج إليه الأمة المنتشرة في الآفاق، والنحو الذي يؤمّن استمرارية الاجتهاد بحيث إذا مات أحدهم كان هناك من يقوم مقامه. فالأمّة مطالبة بإنتاج الفقهاء، والاستمرار على ذلك حتى يسقط الوجوب عن أفرادها. وقد أضحت الحاجة إلى الاجتهاد ملحّة في عصر الغيبة إذ ليس لدينا إلّا النصوص المتراكمة عبر التاريخ، والدلائل المشوّشة، والأقوال المتكاثرة، والاختلافات العظيمة. لهذا كلّما طال الزمان كلّما احتجنا إلى قدرات أعظم.

وليس المجتهد صاحب صلاحيّة بالتشريع استناداً إلى عقله، وظنونه. بل هو صاحب صلاحية في اكتشاف التشريع من خلال الأدلّة القطعية المتوفّرة بين يديه. وإذا احتاج إلى سلوك طريق ظني فلا بدّ أن يؤسّس لاعتباره ومشروعيته من خلال دليل قطعي؛ لأنّ الظنّ في الأساس لا مشروعية له إلّا أن يرضى صاحب الشريعة باعتماد الظنّ إمّا مطلقاً، أو بعض الظنون الخاصّة. وكلّ هذا يحتاج إلى تأسيس شرعي مسبق يقيني؛ لأن إثبات مشروعية الظنّ من الظنّ دور واضح، ومصادرة على المطلوب. ومن هنا عرف أتباع مذهب أهل البيت الاجتهاد بأنه «النظر في الأدلّة الشرعية

لتحصيل معرفة الأحكام الفرعية التي جاء بها سيّد المرسلين».
ولا يسوغ لفقيه أن يبدّل حكماً شرعيّاً، فإنّ حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة، إلّا إذا كان هناك دليل واضح على جواز ذلك التغيير. وهذا لا يكون إلّا في إحدى حالتين: الأولى أن يتبدّل موضوع الحكم. والثاني: أن يكون الحكم الأول قد شُرِّع بلحاظ ظرف زمني معين، وقد علم ذلك من تشريعه، فإذا تبدّل الظرف يتبدّل الحكم. لكن هذا في الحقيقة عائد إلى الحالة الأولى أيضاً. ونظير ذلك الاحتكار حيث تمّ تحريمه في موضوعات معينة. وحكم الاحتكار لن يتغيّر لكن قد يتغيّر متعلّقه، أي ما يتحقّق به الاحتكار المحرّم.

ومثل الشطرنج الذي حُرِّم بعنوان أنه من آلات القمار، فإذا لم يعد كذلك تسقط الحرمة. وليس هذا من تغيير الأحكام، بل من سقوطها سقوطاً تلقائيّاً لانتفاء شرط ثبوتها، أو لتبدّل الشروط، والتي قد يكون في بعض الأحيان لمعطيات خاصّة في زمان معيّن دخل فيها. لكن ليس لنا أن ننسخ حكماً شرعياً ثبت بالقرآن الكريم لمحض اعتبارات خاصّة بنا، أو استناداً إلى احتمالات وظنون لم يقم عليها دليل.

والاجتهاد لا يتحقّق إلّا من خلال تحصيل جملة من المعارف اللغوية والاعتقادية والأصولية، ومنها أصول الفقه، إضافة إلى ملكة القدرة على الاستنباط التي لا يكفي في ثبوتها ادعاء شخص

ما أنه يملك تلك المَلَكة، بل يحتاج إلى دليل على امتلاكه لها من خارج ادّعائه. وليس هنا محلّ التفصيل في هذه القضايا.

عقيدتنا في أحكام الدين:

نعتقد أنّ اللّه تعالى حكيم، مستغن عن الخلق، لا تنفعه طاعة من أطاعه، ولا تضرّه طاعة من أطاعه. ولحكمته، كان أن شرّع أحكاماً للعباد تحفظ فيه مصالحهم، وتتحقق به الغايات التي ينالون بها سعادتهم، وتيسّر لهم طرق الفوز يوم القيامة. ولهذا كانت الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في متعلّقاتها. فكان الواجب متعلّقاً بفعل شيء تضمّن مصلحة لازمة التحصيل، وكان المحرَّم متعّلقاً بفعل تضمّن مفسدة لازمة الاجتناب، وكان المستحبُّ متعلّقاً بفعل تضمّن مصلحة راجحة لم تبلغ مستوى اللزوم في تحصيلها، وكان المكروه متعلّقاً بفعل تضمّن مفسدة لم تبلغ مرحلة اللزوم في اجتنابها، وكان المباح ما تساوى فيه طرفا الفعل والترك، بدون ترجيح لمصلحة فيه أو لمفسدة. وهناك ما يُقال له المباح بالمعنى الأعمّ، وهو ما ليس واجباً ولا محرَّماً، فيشمل المستحبّ والمكروه.

ولأنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، كانت المبغوضية الإلهية للفعل متعلّقة بالمفاسد، وكانت المحبوبية الإلهية متعلّقة بالمصالح. ولا يمكن أن تتعلّق محبوبيّة إلهيّة بما فيه مفسدة، وبالتالي لن يشرع وجوباً أو استحباباً لما فيه مفسدة، بل ما فيه

المفسدة يكون مبغوضاً للمولى سبحانه وتعالى، فيشرع الحكم الذي يناسبها من حرمة أو كراهة. ولو شرّع المولى وجوب أو استحباب ما فيه مفسدة، فإمّا ذلك لجهل بما تضمّنه الفعل، والله تعالى منزَّه عن الجهل، وإمّا لظلم والله تعالى منزَّه عن كلّ ظلم، وإمّا لأنّه غير قادر على غير ذلك، والله تعالى منزَّه عن العجز.

صحيح أنّه تعالى إذا أمر بفعل فإنّ طاعته تكون حسنة، وإذا نهى عن فعل يكون الامتثال حسناً، لكنه لا يأمر بما فيه مفسدة، ولا ينهى عمّا فيه مصلحة. إلّا أنّ البحث يبقى في طريق معرفة المصالح والمفاسد، وهل تحتاج إلى بيان من الشريعة لها أم يمكن للعقل أن يستقل بمعرفتها؟ والذي نعتقده أنّ طريق معرفة المصالح والمفاسد هو الشريعة نفسها، فمن خلال الأمر بالشيء نكتشف كون الشيء ذا مصلحة، ومن خلال النهي نكتشف كونه ذا مفسدة، والعقل غير قادر على معرفة المصالح والمفاسد إلّا في حالات نادرة واضحة كل الوضوح، مثل إدراكه لمفسدة الظلم، والعدوان على الغير. ومثل إدراكه لحسن إنقاذ الغريق، وصد العدوان، ورفع الظلم. ولأن العقل غير قادر على معرفة كل المصالح والمفاسد التي تكون متعلّقاً للمحبوبية والمبغوضية الإلهيين، احتاج المكلف والمجتمع إلى رسالة ودين يهدي إلى الطريق، وإلى تلك المصالح والمفاسد. وسيكون لنا إن شاء الله في هذه السلسلة بحث عن عقيدتنا في مقاصد الشريعة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده.
- نهج البلاغة، شرح ابن أبي الحديد.
- سنن الترمذي، للترمذي.
- مفردات الراغب الأصفهاني.
- كتاب العين، الخليل الفراهيدي.
- لسان العرب، ابن منظور.
- مجمع البحرين، الشيخ الطريحي.
- الصحاح، الجوهري.
- ترتيب إصلاح المنطق، ابن السكيت الأهوازي.
- قبض وبسط الشريعة، لعبد الكريم سروش، ترجمة دلال عباس، دار الجديد - بيروت، الطبعة الأولى، عام ٢٠٠٢.
- الإسلام يسائل المسيحية.
- تفسير الميزان، للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي.

- مدخل جديد إلى الفلسفة، لعبد الرحمن بدوي، الطبعة الثانية، ١٩٧٩ - الكويت.
- العقلانية فلسفة متجددة، جون كوتنغهام، ترجمة: محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري حلب، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٧.
- مدخل إلى علم الكلام الجديد، من سلسلة كتاب قضايا إسلامية معاصرة، الكتاب السادس، ١٩٩٨، لمحمد مجتهد شبستري.
- مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد التاسع عشر ٢٠٠٢ (إشكالية التأويل)، مقابلة مع شبستري.
- كتاب العقل وفهم القرآن، للحارث بن أسد المحاسبي، تقديم: د. حسين القوتلي، دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، سنة ١٩٨٣.
- رسائل المرتضى.
- المستصفى الغزالي.
- شرح التجريد (تحقيق الزنجاني)، العلّامة الحلّي.
- عيون الحكم والمواعظ، علي بن محمد الليثي الواسطي.
- تاج العروس، الزبيدي.
- بحار الأنوار.
- كتاب العريبي، «الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي»، للدكتور محمد ياسين عريبي، منشورات المجلس القومي

للثقافة العربية، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩١م. الرباط.

- نهج السعادة، للشيخ المحمودي.
- العمل الديني وتجديد العقل، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، سنة ١٩٩٧.
- معاني الأخبار.
- من مقالة لبرهان غليون تحت عنوان «العقلانية ونقد العقل ملاحظات منهجية» المعتزلة - كتاب العقلانية العربية والمشروع الحضاري - منشورات المجلس القومي للثقافة العربية - سلسلة الندوارت (٦)، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٢.
- أصول الكافي.
- أمالي الصدوق.
- المحاسن.
- كتاب العقلانية العربية والمشروع الحضاري - منشورات المجلس القومي للثقافة العربية - سلسلة الندوارت (٦)، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٢.
- مقالة الدكتور ناصيف نصار في خصائص العقلانية الفلسفية العربية. كتاب العقلانية العربية والمشروع الحضاري - منشورات المجلس القومي للثقافة العربية - سلسلة الندوارت (٦)، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٢.
- من مقالة لمحمد عابد الجابري تحت عنوان «العقلانية العربية

والسياسية، قراءة سياسية في أصول المعتزلة»، كتاب العقلانية العربية والمشروع الحضاري - منشورات المجلس القومي للثقافة العربية - سلسلة الندوارت (٦)، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٢.

- مقالة في العدد نفسه من المجلة لمصطفى ملكيان حول «هرمنيوطيقا القرآن وتساؤلات العقل الحديث».
- الحرية الفكرية والسياسية في ظل الحكم الاسلامي للمؤلف.
- مستدرك الوسائل، للميزرا النوري.
- الاختصاص المنسوب للشيخ المفيد.
- بحوث في علم الأصول، تقرير السيد محمود الهاشمي.
- إعجاز القرآن، للباقلاني.
- المحصول، للرازي.
- المستصفى، للغزالي.
- التراث والحداثة، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، ١٩٩٩.
- مفهوم العقل، لعبد اللّه العروي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، سنة ١٩٩٧.
- «القرآن وعلم القراءة»، لجاك بيرك، ترجمة: الدكتور منذر عياشي، طباعة دار التنوير، بيروت، ومركز الإنماء الحضاري، حلب، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٦.

- نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، سينا للنشر، الطبعة الثانية، سنة ١٩٩٤.
- وسائل الشيعة، للحر العاملي، المطبعة الإسلامية.
- سنن الترمذي.
- البيان في تفسير القرآن، السيد الخوئي.
- أصول الفقه، للشهيد السيد محمد باقر الصدر، تقريرات السيد محمود الهاشمي، منشورات المجمع العلمي للشهيد الصدر، الطبعة الأولى، رمضان ١٤٠٥ هجري.
- الجامع الصغير، لجلال الدين السيوطي.
- التبيان، الشيخ الطوسي.
- الزركشي في تفسيره البرهان.
- كنز الفوائد، أبو الفتح الكراجكي.
- تفسير العياشي.
- هداية المسترشدين، الشيخ محمد تقي.
- كفاية الأصول- الآخوند الخراساني.
- محاضرات في أصول الفقه، تقرير بحث السيد الخوئي للفياض.
- نهاية الأصول، تقرير بحث البروجردي.
- نهاية الأفكار، آقا ضياء العراقي.

- منتقى الأصول، تقرير بحث الروحاني للحكيم.
- فلسفة التأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، ١٩٩٨.
- دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، ١٩٩٨، نصر حامد أبو زيد.
- جامع البيان، ابن جرير الطبري.
- مجمع البيان، الشيخ الطبرسي.

الفهرست

إهداء ٥

مقدّمة ٧

تمهيد ١١

أهميّة البحث والداعي له ١١

أهمية مسألة المنهج ١٣

علاقة المعرفة الدينيّة بالدين ١٤

الباب الأول:

الإيمان والمعرفة والحقيقة والعقل ١٧

الفصل الأوّل: المعرفة الدينيّة وعلاقتها بالدين ١٩

مرادنا من الدين ١٩

ما هو الفكر الديني؟ ٢٠

مع سروش في المعرفة الدينية ٢١

هل يمكن للبشر أن ينالوا معرفة كاملة؟ ٢٩

ما هي المعرفة الدينية؟ ٣١

خروج المعارف العلمية التقنية عن المعرفة الدينية ٣٢

الفصل الثاني: الإيمان والمعرفة ٣٥
الفصل بين الإيمان والمعرفة ٣٧
معرفتنا الدينية والعقل ٣٩
الإيمان فعل العقل ٤٠
المعرفة والتقوى ٤٢

الفصل الثالث: الحقيقة ٤٩
الحقّ شعار الإسلام ٤٩
ما هي الحقيقة؟ ٥٠
نسبيّة الحقيقة ٥٢

الباب الثاني
دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية ٥٧

الفصل الأول: مفهوم العقل ٥٩
لفظ العقل في اللغة ٥٩
مفهوم العقل ٦١
مناقشة لما سبق ٦٦
العقل في القرآن ٧١
تشويش في مفهوم العقل ٧٣

الفصل الثاني: إثبات دور العقل في تشكيل المعرفة من حيث المبدأ ٧٧

أهمية العقل في الإسلام ٧٧
العقل مصدر للمعرفة أم مصدر وحيد؟ ٨٣
مغالطات في مسألة العقل والدين ٨٦
العقل أوّلاً أم النص؟ ٨٩
منهج المعرفة ديني أم عقلي؟ ٩٠

الفصل الثالث: حدود دور العقل ٩٣
حدود العقل قديماً وحديثاً ٩٤
تقسيمات الأصوليين للمعارف العقلية ٩٧
عدم الاطّلاع الكافي على الفكر الأصولي الاجتهادي ١٠٣
تساؤلات حول فسحة العقل ١٠٧

الفصل الرابع: عن أيّ عقل نتحدّث؟ ١١١
ما هي المعرفة العقلية؟ ١١٢
العقل القطعيّ والظنيّ ١١٥

الباب الثالث

العقل والنصّ ١٢١
تمهيد ١٢٣
العلاقة بين النصّ القرآنيّ والنصّ النبويّ ١٢٤

الفصل الأوّل: العقل والنصّ ١٢٧
تقدُّم العقل على النصّ ١٢٨

نماذج من الأخطاء المعاصرة ١٢٩
توفيقية ابن رشد ١٣٠
توفيقية ابن عبده ١٣١
حرية العقل ١٣٢
تعدّد الأفهام ١٣٣
الفصل الثاني: تفسير القرآن بالرأي ١٣٥
معنى التفسير بالرأي ١٣٧
الفصل الثالث: ظهر القرآن وبطنه ١٤١
الفصل الرابع: ملاحظات نقدية على بعض الاتجاهات في تفسير النصوص ١٤٩
ثانياً: مع نصر حامد أبي زيد في بعض كلماته ١٥٦
هذه مقتطفات من كلامه، ولنا تعليق عليه ١٦٤
خاتمة بمثابة الزبدة ١٧١
عقيدتنا في وجوب البحث ١٧١
عقيدتنا في الاجتهاد ١٧٨
عقيدتنا في أحكام الدين ١٨١
المصادر والمراجع ١٨٣